xx vek



obrazovanje

kultura



bigz

beogradski izdavačko-grafički zavod

16 VLADETA JEROTIĆ psihoanaliza i kultura

xx vek 

Vladeta Jerotić

psihoanaliza i kultura

bigz

BIBLIOTEKA
XX VEK

16

Urednik
IVAN ČOLOVIĆ

Vladeta Jerotić

PSIHOANALIZA
I
KULTURA

BEOGRADSKI IZDAVAČKO-GRAFIČKI ZAVOD
1974.

Dr Vladeta Jerotić je naš poznati psihijatar, autor većeg broja zapaženih radova iz oblasti psihijatrije, psihoanalize i, pre svega, značajnih ogleda o odnosima između psihoanalize i kulturnog i umetničkog stvaranja. Knjiga *Psihoanaliza i kultura* govori o temeljnim pitanjima psihoanalitičkog istraživanja kulture.

Recenzent
dr Vojin Matić

Korice
Ivan Mesner, akad. slikar

Tehnički urednik
Vukosava Šibalić

I

NAGONI I KULTURA

Čovek kao nagonsko biće i čovek kao kulturno biće počeli su svoj hod kroz dugu preistoriju i za sada vrlo kratku istoriju, čini se, paralelno. Jer ako je čovek, onakav kakvog ga poznajemo, možda započeo svoje postojanje kao nagonsko biće, time što se već rano počeo pitati i čuditi smislu svoga postojanja, takoreći trljajući oči da bi se konačno probudio za stvarnost, on je nepovratno zakoračio na put avanture traženja sebe i svoje kulture.

Nije moguće zamisliti da je ikada u prošlosti postojao »prirodan« čovek koji je u dobroti i tišini svoje duše i svoje okoline srećno proživljavao neometano ispunjenje svojih nagonskih potreba, predstavljao jedno s prirodom i vodio rajski život bez konflikata. Stari mitovi, poznati u mnogih naroda, o zlatnom dobu čovečanstva, ili bezgrešnom stanju čoveka u edenskom vrtu mogu da se odnose, po mome mišljenju, samo na neko pretpostavljeno preegzistentno stanje čovekovo, u smislu Origena i onih koji su mu prethodili, ili na intrauterino stanje fetusa. Pošto nije vreme ni mesto da se raspravlja o Origenu, što se tiče ove druge pretpostavke, prema novijim izučavanjima života ploda u majčinoj utrobi, nije više moguće prihvatiti neko blaženo, ničim neuznemiravano stanje čak ni ljudskog fetusa.

Sve ostale hipoteze o srećnom dobu čoveka za vreme totemističko-lovačke faze razvoja ili u doba kolektivne endogamije, dakle, pre zabrane incesta, više liče na utopističke projekcije čoveka civilizacije, zasićenog i sve više zbunjenog njenim tekovinama nego čoveka kulture kome će mnogo bliže biti intuitivne Disove reči iz njegove pesme »Tamnica«:

I tu zemlju danas poznao sam i ja
Sa nevinim srcem, al' bez mojih zvezda
I sa suzom mojom što mi i sad sija
I žali, k'o ptica oborena gnezda.
I tu zemlju danas poznao sam i ja
Kao stara tajna ja počeh da živim
Zakovan za zemlju što životu služi...

Dakle, bez prethodnog rajskog stanja ovde na zemlji, prikovan za nju i svoje nagone, a već davno ili od samog početka uspravljen i tako uspravljen pogleda uperena u zvezde i nevine daljine, jer već sa »očima zvezda«, kako Dis sluti, čovek je započeo svoju dramu postojanja, možda čak kao eho neke makrokosmičke drame, kao što to Njegoš duboko sagledava, u kojoj su glavni akteri dve suprotne sile, svejedno da li ćemo ih nazvati duh i materija, Eros i Tanatos, nagoni i kultura. Kultura je započela svoju neshvatljivu metamorfozu u onom trenutku kada je čovek prepoznao duh u sebi. Civilizacija pak, otpočela je onda kada je čovek počeo da ograničava svoje nagone.

Gigantski sukob između duha i nagona, započet jednom u pradavnoj i za racionalne čovekove pojmove potpuno zatamnjenoj eonskoj prošlosti čovečanstva, nastavio je da se odigrava na vidljivoj i sve bolje prepoznatoj ravni ljudske civilizacije, ne donoseći nikakvo pravo razrešenje, ostavljajući čoveka nesrećnog i u

sukobu, u večitom Heraklitovom ratu, koji je, po njegovim rečima, »otac svemu, svemu kralj«. Istinsko razrešenje ovog prasukoba može da bude ostvareno samo na nevidljivoj ravni duha i samo je duh u stanju, i to za pojedinačnog čoveka, ne i za čitavo čovečanstvo, da ovaj sukob osvetli i možda reši. Bez pomoći duha čitav sukob nagona i kulture odigrava se po zakonima ovoga sveta, koje je Frojd tačno pročitao, a koji okreću točak istih zbivanja, težeći večnom ponavljanju istog, pod silom večite »prinude ponavljanja«.

I zaista, svaka civilizacija počinje i počiva na odricanju od nagona i na spoljašnjoj prinudi, a svaka kultura od pounutrašnjivanja ovih spoljašnjih zabrana. Suština sukoba ne leži u spoljašnjoj drami civilizacije, u kojoj dolazi do konflikta onoga što se zabranjuje, onoga koji zabranjuje i onoga kome se zabranjuje, već u unutrašnjoj drami kulture u kojoj kresne varnica slobode kada se čovek dobrovoljno odrekne. Sve dotle dok čovek civilizacije (a treba i ovo jednom da postane) ne dopusti u sebi transformaciju onoga što mu se spolja naređuje, a naređuje mu se najpre da bi mogao uopšte da opstane, on ne postaje čovek kulture i čitav sukob ostaje površan, u suštini svojoj neprepoznat i zbog toga nerešiv. Sve dotle dok zadovoljenje, odnosno ograničavanje njegovih nagona rešava aktuelnost dominantne civilizacije, odnosno društvo na vlasti kao njen predstavnik, čovek sedi u prikolici Platonovih kočija u kojoj se šiba samo crni konj. Tek onda kada drama sukoba prestane da bude samo problem represivne civilizacije, jer je u ovakvim uslovima svaka civilizacija represivna, kada se njen entitet premesti na unutrašnju pozornicu svakog čoveka i on na njoj počne individuacioni proces prepoznavanja ove drame i osvešćivanja svoje uloge u njoj, vreme će plodno iščašiti

svoj zglob i od tada neće morati samo Hamlet da ga rešava i nikako ne reši. Ali i Hamlet i Don Kihot i Faust, tri, po mome mišljenju, arhetipske figure večitog Čoveka, neophodne su usputne stanice čoveka koji je pristao na kulturu, koji je nepovratno postao čovek kulture.

Pošli smo u ovom našem eseju o nagonima i kulturi, takoreći od kraja i zaključaka. Vratimo se sada unazad i pokušajmo da rekonstruišemo dramu i njenu dosadašnju pozornicu.

EROS I INCEST

Možda je sve zapravo počelo od incesta i zabrane incesta, dakle od tajne seksualnog nagona, u širem smislu Erosa. Vrlo je verovatno da bi neograničeno i incestuozno zadovoljavanje seksualnih potreba ljudi u davnoj prošlosti dovelo do nekog ćorsokaka u razvoju. Paljenje vatre duha u čoveku ne samo da je ovoga zauvek odvojilo od ostalih nižih živih bića u prirodi, već je ova vatra, pržeći neposredne, instinktivne potrebe u njemu, zadovoljavane na filogenetski utvrđen i stereotipan način, ostavljala za sobom plodan pepeo iz koga se postepeno rađao Feniks u kome su zmija i orao ostali da se bore za dominaciju. Trebalo je od tada i zmiju koja puzi po zemlji učiniti ne samo lukavom, kakva je već bila već i mudrom. Prvi moralni kodeks čovečanstva, tzv. tabu incesta, zabrana rodoskvrnjenja, bio je i prvo opasno uspravljanje zmije i početak njenog palacanja rascepljenim jezikom.

Verovatno da ova vrsta zabrane nije mogla biti postavljena odjednom i za sve ljude, a najmanje je verovatno da je ona na početku, pa i kasnije, bila uvek

poštovana i sprovođena u delo. Stara prošlost u nama, i kada je u pitanju incest, ne miruje ni danas, jer se mi sa ovom aveti preistorije, istina više u prerušenom ruhu nego ogoljenom, i dalje susrećemo.

Iz sve labavijih familijarnih veza ranog doba, koje su verovatno bile endogame, kroz razmenu žena nastala je egzogamija. Incestna zabrana postajala je sve više prinuda, sve manje zabrana. Endogamo stanje životinjske bezvremenosti ustupilo je jednom zauvek mesto egzogamije, što će reći odricanju, ograničavanju, kompleksnom humanom trajanju, pri neprekidnom porastu ljudske slobode u upravljanju sudbinom svoga seksualnog nagona.

Zabrana incesta, međutim, bila je samo jedna od spoljašnjih mera, doista vrlo značajna po dalji razvoj, koja je postepeno menjala suštinski čovekov stav prema Erosu. Zahvaljujući odblesku svoga probuđenog duha, ljudi su rano zapazili da incestuozne veze sa najbližim srodnicima, pre svega sa majkom, kao i neograničeno zadovoljavanje svoga seksualnog nagona, ne samo da može biti opasno, već svojom razornošću može da dozove i samu smrt. Eros i Smrt, dva na izgled, tako suprotna pola, mogu biti udruženi i tada okrenuti protiv čoveka. Problem čoveka je bio, pa i ostao, kako sprečiti njihovo spajanje, tj. kako u vrhunskom zadovoljstvu sačuvati sebe od mogućeg umiranja. Očevidno da je ovo bilo moguće sprečiti dobrovoljnim odricanjima od neograničenog udovoljavanja ovom zavodljivom nagonu, zatim sve dubljim upoznavanjem njegove prave prirode i konačno ovladavanjem njegovim neiscrpnim rezervama energije.

Zanimljivo je da je već tvorac psihoanalize Sigmund Frojd naslutio da se u prirodi nagona nalazi neka druga

sila koja u čoveku sprečava puno zadovoljenje ovoga nagona. Tim povodom on je pisao sledeće: »Lako je konstatovati da vrednost koju duh pridaje erotskim potrebama pada čim se do zadovoljenja može lako doći. Nekakva prepreka je potrebna da bi plima libida nabujala, pa zato čak i tamo gde ovakvih prirodnih prepreka nema, ljudi su sami izmislili konvencionalne norme koje treba kao i one prirodne prepreke da omoguće stvarno uživanje u ljubavi. Ovo važi kako za individue, tako i za narode. U vremenima u kojima zadovoljenje ljubavi nije nailazilo ni na kakve teškoće, kao što je to bio slučaj u sumraku antičke kulture, ljubav je izgubila svoju vrednost, život je postao prazan...« »Jer kakav bi motiv imali ljudi u primeni seksualne nagonske snage u neke druge svrhe kada bi pri svakoj direktnoj primeni ovog nagona uvek nailazili samo na potpuno zadovoljavanje? Oni se više ne bi mogli osloboditi zadovoljstva i ne bi učinili više nikakav napredak«.*

Sigmundova kći Ana Frojd bila je još određenija kada je pisala o sličnoj temi. U njenom najznačajnijem delu »Ja i mehanizmi odbrane« nailazimo na sledeće reči: »Analitička studija neuroza već davno je dovela do naslućivanja da je u čoveku od samog početka prisutna sklonost ka odbijanju izvesnih nagona, naročito seksualnog nagona, bez ikakvog iskustva i bez specijalnog izbora, kao filogenetsko nasleđe, što će reći kao talog potiskivanja nagona koje su mnoge generacije već izvršile i koje se u individualnom životu samo nastavlja, ne uspostavljajući ovo potiskivanje kao novo«.**

Na jednom drugom mestu, u istoj knjizi, Ana Frojd

---

* S. Freud, *Gesammelte Werke* VIII, *Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens*, S. 88 i 91, Imago, London, 1950.

** A. Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, Kindler, München, S. 122.

navodi još jednu misao koja kaže da opasnost od nagona čini čoveka pametnim, dok u periodima kada je nagon dokraja zadovoljen ili kada sasvim miruje, čovek može sebi da dopusti da bude i glup.

Iz ovih nesumnjivo lucidnih razmišljanja Sigmunda i Ane Frojd proizlazi da je čovek rano postao svestan opasnosti nagona, da je uočio njihovu dvogubost i da je zbog toga i sam prema njima postao trajno ambivalentan. On je, naime, tražio da doživi na sebi njihovu moć, jer je ona donosila nesumnjivo zadovoljstvo, ali on se bojažljivo klonio te moći pazeći da ona u njemu ne prevlada.

Zanimljivo je da se u pomenutom Frojdovom citatu zapaža njegov inače ređi pristup seksualnom nagonu i sa ove druge strane. U većini ostalih Frojdovih knjiga reč je upravo o opasnosti za čoveka koji potiskuje i odbacuje seksualni nagon u sebi. Iz ovog, u samog Frojda izraženog ambivalentnog stava prema seksualnom nagonu možemo još jednom da zaključimo koliko se i svi mi nalazimo na oštrici brijača kada je u pitanju sudbina ovog nagona u nama. Opasnosti po integritet ličnosti, kao i po njen razvoj, očevidno su dvostruke: potiskivanje seksualnog nagona stvara neuroze i psihoze a njegovo puno i uvek neometano zadovoljavanje zastoj i usahnjivanje izvora stvaranja.

Pa ipak, za razliku od instinkata koji su nepromenljivi i kruti, nagoni se u čoveku odlikuju plastičnošću i većom varijabilnošću. Na ovaj način već je biološka baza čovekova ostavila ovome otškrinuta vrata za razvoj slobode. Od stepena i vrste ove slobode zavisiće sudbina nagona u čoveku. Frojd je i sam ovo znao pa je mudro govorio ne o nagonima, već o sudbini nagona (Triebschicksal). A kakva je zapravo sudbina nagona u pojedincu?

SUDBINA SEKSUALNOG NAGONA

Psihoanaliza nas uči da nagoni mogu da dožive potiskivanje, preokretanje u suprotno, okretanje protiv sopstvene ličnosti i sublimaciju. Pošto je seksualni nagon još uvek najbolje proučen, ova zbivanja se odnose prvenstveno na ovaj nagon.

Ukratko da ponovimo ono što je iz psihoanalize već od ranije poznato da se potiskivanje odigrava onda kada je zadovoljavanje nagona skopčano sa nekom vrstom moralne zabrane, pri čemu se pretpostavljenom zadovoljstvu isprečuje još jače nezadovoljstvo pa da bi se izbegao bolan konflikt u svesti, ovaj se potiskuje u nesvesno; preokretanje u suprotno odnosi se na način odbrane našeg Ja u odnosu na nagone, pri čemu dolazi do okretanja aktivnosti u pasivnost, kao i do sadržajnog preokretanja; okretanje protiv sopstvene ličnosti je zamena objekta pri nepromenjenom cilju, dok je sublimacija postizanje duhovnih zadovoljstava uz korišćenje transformisane seksualne energije.

Ono što odmah pada u oči prilikom razmatranja sudbine seksualnog nagona, posmatrane iz psihoanalitičkog ugla, jeste da osim sublimacije u svim ostalim slučajevima nagonskih zbivanja u čoveku nagon predstavlja opasnost za čoveka. Iako ovakvo stanovište može da izgleda jednostrano, ono odgovara stvarnosti najčešćih unutarnjih događaja u čoveku, ali odgovara i suštini samog nagona. I pored maločas pomenute varijabilnosti nagona, svi su nagoni u nama konzervativne i regresivne prirode. Bez aktivnog učešća čovekovog Ja, svi nagoni pokazuju slepu težnju da ponove ranija iskustva i situacije, da uteraju čoveka u prinudu ponavljanja, jednom reči da čovekovoj slobodi nametnu nužnost. Tako je Frojd u

svome kasnijem razvoju, verovatno pod uticajem Adlera, kada se više bavio problemom agresije i čovekovih antisocijalnih i destruktivnih težnji (koje su naročito izražene u pojedinim životnim situacijama, kada spoljašnja kontrola oslabi a unutrašnja još nije dovoljno razvijena), došao na ideju nagona smrti. Jer, zaista, kada se kao kod Frojda sasvim zanemari prisustvo Duha u čovekovom životu, a princip Ja se do te mere potceni da se ovaj shvati skoro kao nemoćna igračka pritiskivana sa svih strana od moćnijih gospodara, kao što su princip realnosti, Id i Super-Ego, umesto da se ovaj princip Ja shvati kao primarno regulatorni mehanizam, onda nagon smrti ostaje jedino aktivna i dominantna moć u čoveku. Ovakvo Frojdovo shvatanje prirodna je posledica njegovog dubokog ubeđenja da je čovek u svojoj urođenoj prirodi sklon zlu, agresiji i destrukciji, pridružujući se u ovome mišljenju ranijem gotovo istovetnom mišljenju Hobsa o čoveku kao »usamljenom vuku«, a nasuprot mišljenju Rusoa i nekih modernih antropologa koji u čoveku vide prvobitno miroljubivu životinju, koji je tek u toku istorijskog vremena stekao sklonost prema ratovima i razaranju.

Ukoliko ne želimo da na filozofski način i tada sigurno pre svega manihejski, odnosno gnostički, produbimo dualizam čovekove prirode i u njemu sagledamo od samog početka prisutna dva suprotna principa, dobro i zlo, čini nam se više opravdanim odbacivanje teorija o čoveku kao prvobitno samo dobrom ili samo rđavom biću. Verovatno da ni sami nagoni po sebi nisu ni dobri ni rđavi. Oni su nam jednostavno dati kao sirov, neobrađen materijal napunjen ogromnom snagom koja može biti upotrebljena u oba pravca. Maksimalno transformisanom snagom ovih nagona nastaju geniji, neo-

plemenjeni oni mogu da poseju smrt u čoveku pojedincu i čitavom čovečanstvu.

Da se vratimo još jednom na seksualni nagon i njegov misteriozan odnos prema smrti. Novija otkrića etnologa i antropologa pokazala su da je seksualni akt za prvobitne ljude predstavljao sveti, sakralni čin, pun tajanstvene moći, veoma privlačan, ali i veoma opasan po čoveka. Otuda, s jedne strane, nastanak raznovrsnih zabrana vezanih za seksualni čin da bi se opasna strana ovog čina koliko-toliko otklonila (koliko je daleko od istine rasprostranjena predstava o tzv. slobodnom seksualnom životu naših predaka!), s druge strane, povremenim ritualnim svečanostima žrtvovanja ove zabrane su na simboličan način i za kratko vreme opet ukidane. Seksualno zadovoljstvo, jednom reči, može se dopustiti samo po cenu izvesnih ograničenja ili žrtava. Prepuštanje nekontrolisanom seksualnom zadovoljstvu opasnost je ravna smrtnoj opasnosti. Zabrana incesta, po mišljenju ovih istraživača, znak je odbrane od straha pred smrću.

Kao što se sada ponovo uveravamo, smrt se opet dovodi u vezu sa nagonom. Otkud to? Nije li ova veza uočena zbog neke vrste ekstaktičke obamrlosti ili lake nesvestice u toku seksualnog sladostrašća? Imali smo primere pacijentkinja u našoj psihoterapeutskoj praksi koje su, kada su jednom doživele u orgazmu osećanje obamrlosti postale tako uplašene od mogućnosti smrti da su kasnije u odnosima i pored svesne želje da ponovo dožive orgazam ostajale godinama frigidne. Ili je razlog možda jednostavniji, i po mišljenju nekih istraživača treba ga videti u nekadašnjem velikom umiranju žena prilikom porođaja?

Markuze ima jedno drugo zanimljivo objašnjenje. On u rodoskvrnoj želji za majkom vidi knajnji cilj nagona

za smrću, vraćanje u stanje pre rođenja, stanje bez bola, bez potreba, koje u tom smislu pruža zadovoljstvo i koje je sa stanovišta nagona utoliko poželjnije što se sam život sve više živi u nezadovoljstvu i bolu. Tabu incesta u tome slučaju pretvara energiju seksa u društveno korisnu energiju. Seksualna energija preobraća se u korisnu agresivnu energiju.

Ovakvo Markuzeovo objašnjenje možemo sada da koristimo u pristupu problemu agresije. Pre toga treba da se osvrnemo na jedno važno upozorenje koje će nam uvek zadavati teškoće kada hoćemo da što više doznamo o suštini samih nagona. Svi oni koji se u modernoj antropologiji drže po strani od svakog naglašenog biologizma s pravom naglašavaju da je čoveku uskraćena mogućnost sagledavanja njegove tzv. prve prirode. Čovek nam se već odavno prikazuje samo u obliku tzv. druge prirode, tj. one koja je preko socijalizacije i društvenih principa već izmenila čoveka. Čovek, dakle, može da bude posmatran samo kroz njegovu životnu istoriju, ne više kroz njegovu vrstu. Smatramo da je ovo upozorenje na mestu, iako potpuno odvajanje od nekih bioloških čovekovih korena, kakvo su stanovište zastupali neki neofrojdovci i socijalni, kulturni analitičari, može da odvede u drugu krajnost. Jer, konačno, čovek je nesumnjivo i socijalno i biološko biće pa je opet samo u njegovoj vlasti da se ili svede na biološke zakone nužnosti ili da se uzdigne na stupanj sublimiranog, socijalnog bića. Ovaj preobražaj, da se još jednom vratimo na našu početnu tezu, obavlja bar za sada još uvek uspešno samo čovek kulture. Sve dotle dok ostaje samo čovek civilizacije, on je na sredokraći nerešenog konflikta između nagona i onoga šta sa nagonima valja načiniti. On, dakle, ostaje u gotovo pot-

punoj vlasti spoljašnje sredine i onoga trenutnog stava koji ta sredina zauzima prema sudbini nagona u čoveku.

Frojd je smatrao da možemo razlikovati tri tipa ljudi koji sačinjavaju savremeno kulturno društvo (po mome mišljenju i društvo udaljene prošlosti kao i bliske budućnosti). *To je najpre prirodan čovek, sigurno* najbrojniji, koji nije mogao razviti u sebi Nad-ja usled čega slepo stremi potpunom zadovoljavanju svojih prohteva, kulturni simulant koji se ponaša kao moralna ličnost, ali to čini iz straha od kazne pod uticajem spoljašnjih zabrana, i kulturni čovek koji je putem introjekcije objektivnih vrednosti usvojio norme koje iz njih potiču i koji se na taj način osposobio da sam sebi uskraćuje izvesna nagonska zadovoljenja. Čini mi se da čak i ovaj treći tip čoveka, koji je malobrojan, ne bi trebalo nazvati kulturnim, već samo visoko civilizovanim. Prema ranije iznetim razmišljanjima o civilizovanom i kulturnom čoveku, ovaj poslednji mogao bi biti samo onaj koji ne samo da je u stanju da sebi uskraćuje ili ograničava nagonska zadovoljstva, već zbog toga više ne oseća nikakve smetnje ili bol, čak doživljava radost zbog odricanja. Ovakvih ljudi, očevidno, ima najmanje u svetu, ali to ne znači da ne treba upravo njih smatrati svetlosnom žižom od dalekosežnog uticaja.

Videli smo ranije da seksualna energija predstavlja moćan nasleđeni potencijal čovečanstva i da je suočavanje *sa njome neizbežan zadatak kako svakog pojedi*načnog čoveka tako i čovečanstva u celini. U toku dosadašnje istorije civilizacije uverili smo se da je moralni kodeks jednog društva u odnosu na ovaj nagon, osim u slučaju tabu incesta koji je ostao trajan, trpeo razne promene. Ove promene kretale su se uglavnom po istoj skali vrednovanja i to od gotovo potpune

seksualne slobode i javnog promiskuiteta do rigoroznih zabrana i ograničenja. Posle donošenja tabu incesta nijedna se prava seksualna revolucija nije više odigrala u čovečanstvu. Od tada sve prave revolucije koje su se odnosile na seksualni nagon odigravale su se samo u intimnom, unutrašnjem biću čoveka-tragaoca, čoveka-borca i čoveka-mislioca, (to su za mene arhetipske ličnosti Fausta, Don Kihota i Hamleta). Sve ostalo što se sa ovim nagonom u istoriji odigravalo, od raspuštene slobode, gotovo ničim neometanog zadovoljavanja u sumraku grčke i rimske civilizacije, preko srednjovekovnog hrišćanskog morala u kome je Stari Zavet bio daleko moćniji od Novog pa do danas, kada se opet govori o nekoj tobožnjoj seksualnoj revoluciji, samo je prinuda ponavljanja istih zbivanja u kojima pravog Duha nema.

PROBLEM AGRESIJE

Ako ovako stoje stvari sa seksualnim nagonom, šta se događa sa agresijom? Čini mi se da je zagonetka agresivne energije složenija od one seksualne, možda i zbog toga što je iz ove izvedena jer nema sopstvenog korena. Uostalom, već na ovo najvažnije pitanje nemamo pravi odgovor. Još uvek ne znamo da li je i agresija samostalan nagon kao što je to seksualnost ili se ona stiče i razvija već u ranom detinjstvu, i tada sigurno pod uticajem vaspitanja koje samo stoji u senci društvenog uređenja i društvene ideologije. Neka istraživanja antropologa i etnologa obavljena kod današnjih tzv. primitivnih naroda idu u pravcu priznavanja agresivne energije kao samostalnog nagona, neka druga, međutim, govore za suprotno.

Videli smo maločas kako je Markuze bio mišljenja da se posle zabrane incesta, u kome je do ovakve

zabrane seksualna energija bila u opasnosti da postane deo pretpostavljenog nagona smrti, sada postala oslobođena, odnosno preobražena energija, koja se od tada mogla da upotrebi kao društveno korisna energija. Ova energija je, po Markuzeu, sada postala agresivna energija koja je upravljena na gospodarenje prirodom i predstavlja jedan od glavnih izvora rada na stvaranju civilizacije. Iz ovakvog stava Markuzea možemo da zaključimo dve stvari: prvo, u ovo ne sumnjamo, da agresija može biti korisna sila i da ona onda, zajedno sa razumno vođenom seksualnom energijom, predstavlja glavnu pogonsku snagu za čovekovu aktivnost, i drugo, što je manje jasno, da je agresivna energija proizašla iz seksualne ili samo iz onog njenog dela koji je najkonzervativniji a koji je možda ipak prejako nazvan od Frojda nagonom smrti.

Sam Frojd, međutim, iako se dugo kolebao, nije na kraju smatrao agresiju derivatom seksualnog nagona, već direktnim izdankom nagona smrti »Može da se tvrdi«, piše Frojd, »da pravi uzori za mržnju ne proizlaze iz seksualnog života«. Analitičke studije Melanije Klajn na maloj deci, dovele su ovu poznatu psihoanalitičarku do uverenja da postoji jedan primitivan agresivni nagon koji nije seksualnog karaktera.

Ne treba ipak smetnuti s uma da je kod majmuna, a i kod nekih vrlo primitivnih plemena, agresija tesno skopčana sa seksom. Tako, na primer, demonstrativno pokazivanje erektiranog penisa znak je preteće agresije. Iz patologije ljudskih odnosa znamo da često batinanje dece od strane roditelja može kod dece da dovede do seksualnog sladostrašća. (Mora biti da je i kod samog Sacher—Masocha postojala slična patologija u detinjstvu).

Našoj ovde zastupanoj koncepciji, više odgovara Jungova pretpostavka o postojanju jedne jedinstvene praenergije koju je on nazvao libidom (za razliku od Frojda koji je ovaj pojam upotrebio samo za seksualnu energiju), a iz koje su se razvili i seksualni i agresivni nagon, ostajući i dalje čas čvršće, čas labavije međusobno isprepletani. Ono što je, međutim, vrlo verovatno tačno, jeste da je čovek i prema agresivnoj težnji u sebi, kao i prema seksualnoj, gajio od uvek krajnju opreznost i pokušavao da u sebi i svojoj okolini postigne takvu vrstu ravnoteže pri kojoj ni jedna od ovih tako značajnih, ali i opasnih težnji ne bi bila niti previše ugušivana i potiskivana niti joj se često pružala prilika da sebe u potpunosti zadovolji.

Činjenica da je čovek u svojoj preistoriji ustanovio ne samo tabu incesta već i tabu ubijanja, govori da on nikako nije potcenjivao agresiju. Ako smo mi danas svedoci sve destruktivnijeg ispoljavanja agresije koja gotovo bukvalno preuzima na sebe deo nagona smrti, onda to znači da je i regulisanje seksualnog nagona u naše doba samo prividno rešeno, ali i da nam sve više izmiče kontrola nad agresijom kao korisnom i društveno svrsishodnom energijom.

Zanimljiv je odnos delovanja agresivne energije kroz istoriju čovečanstva u odnosu na faze menjanja seksualne energije. U svim onim periodima kroz istoriju, kada je seksualni nagon ili bio strogo potiskivan i anatemisan ili kada više nije nalazio gotovo nikakve prepreke za svoje zadovoljenje, agresija je nalazila plodan teren za svoju negativnu aktivnost. Ova paralela, osim što pokazuje upornost i konstantnost patološke agresije, još jednom nam otkriva zavisnost i isprepletanost obe vrste energije i upućuje na pretpostavljeni zajednički praizvor.

Da pokušamo konačno da izađemo iz ovog lavirinta koji kao da postaje sve bezizlazniji.

NAGONI I DRUŠTVO

Prema Frojdovom mišljenju, sreća, kao ni sloboda, ne predstavlja rezultat kulture. Sreća i sloboda se ne mogu spojiti sa kulturom. Kulturni razvitak počiva na suzbijanju, ograničavanju, potiskivanju nagonskih želja i nezamišljiv je bez represivnog preobražavanja nagona. Ako je slobodan, Eros ne teži ničemu drugom do neprestanom postizanju zadovoljstva; nesputani nagon za smrću predstavlja vraćanje na stanje pre rođenja i tako svojom težnjom oličava uništavanje svakog života. Ukoliko, dakle, društvo previše suzbija ispoljavanje seksualnog nagona, oslobađaju se agresivne težnje koje ugrožavaju civilizaciju i kulturu. Ukoliko se dopusti prevelika sloboda seksualnosti, nastaje regresija koja je prema svakom napretku neprijateljski raspoložena i može da se završi anarhijom.

Ovakvo Frojdovo shvatanje, po kome sreća i sloboda ne predstavljaju rezultat kulture, prirodna je posledica Frojdovog nerazlikovanja čoveka civilizacije od čoveka kulture.

Frojdov pesimizam izgleda da nema drugog zaključka nego da prizna da je primarna borba za opstanak večna, odnosno da su načelo uživanja i načelo realnosti večno antagonistička. Ovaj pesimizam, međutim, postaje još dublji kada se uzme u obzir još i represivna dominacija vladajućeg društvenog poretka.

Iako duboko zagnjuren u biološke vode, Frojd nije bio slep ni za socijalna zbivanja. U svome eseju *Budućnost jedne iluzije,* pošto se još jednom osvrnuo na po-

reklo Nad-ja u čoveku, koje je u njemu nastalo usled prihvatanja spoljašnjih zabrana i prinuda pa se kao savet i unutarnja dominacija nametnula čoveku, Frojd je zastao sa sumnjom i velikom brigom pred činjenicom da većina ljudi sluša razne zabrane, pre svega one spoljašnje (jer one unutrašnje nikako da dovoljno u sebi realizuje) samo dok je pod pritiskom prinude i samo dok se plaši. Takozvani kulturni ljudi koji se pred incestom i ubistvom u strahu istina povuku, nadoknađuju obilno ovo povlačenje predavanjem raznim drugim vrstama seksualne i agresivne požude, lažima, prevarama i ucenama, samo ako su sigurni da neće biti otkriveni ili kažnjeni. Šta se može očekivati od čoveka jedne kulture, nastavlja svoja razmišljanja Frojd, u kojoj je radi podmirenja potreba manjine pretpostavljeno potlačivanje većine, ako ne osećanje neprijateljstva potlačenog prema takvoj kulturi. Dalji proces *istinskog prihvatanja pounutrašnjivanja* spoljašnjih zabrana kod ovakvih ljudi ne sme da se očekuje, naprotiv, oni su pre spremni da razore kulturu.

Kada ne bismo znali od koga dolaze ove reči teško bismo pretpostavili da su one Frojdove. Ali sam Frojd iz ovih svojih zaista socijalno revolucionarnih misli nije izvlačio nikakve dalje posledice. On je politički ostao konzervativan i izjašnjavao se skeptično, čak i izrazito negativno o svim nasilnim revolucijama, uključujući i boljševičku. Zato je Markuze mogao da počne svoju knjigu *Eros i civilizacija* izvanredno tačnom rečenicom: »Ideja o čoveku koja proizlazi iz Frojdove teorije najnepobitnija je osuda zapadne civilizacije — i u isto vreme — najčvršća odbrana te iste civilizacije«.

Markuze je u ovoj svojoj knjizi dovršio Frojdovu pesimističku misiju o represiji i spolja i iznutra, iako se sa njome nije slagao, na sledeći način: »Neslobodni

pojedinac vrši introjekciju svojih gospodara i njihovih naređenja u svoj sopstveni duševni aparat. Borba protiv slobode se ponavlja u psihi čoveka kao samopotiskivanje potisnutog pojedinca, a zatim njegovo samopotiskivanje podržava njegove gospodare i njihove ustanove«. Tako nastaje proces večnog vraćanja istog koji se zaista nalazi u Frojdovoj ideji povratka potisnutog u istoriji, a koja je u Frojdu verovatno začeta usled idejne blizine i simpatije koju je gajio prema Ničeu. Pojedinac ponovo doživljava i ponovo stavlja na snagu, po ovoj ideji, velike traumatske događaje u razvoju ljudskog roda, a za to vreme nagonska dinamika odražava sukob između pojedinca i roda.

Kada smo već ovako, služeći se Frojdom i Markuzeom, zaoštrili problem odnosa nagona prema civilizaciji, odnosno kulturi, pooštrimo još jednom i poslednje, vrlo značajno pitanje. Da li je suzbijanje nagona samo prirodna nužnost ili se ono vrši u interesu dominacije i održavanja represivne vlasti? Da li je međusoban odnos slobode i potiskivanja, dominacije i napretka u osnovi problem organizacije ljudske prirode ili on proizlazi iz specifične istorijske organizacije represivnih civilizacija?

Čak i kada ne odgovorimo na ovako namerno oštro formulisano pitanje sa ili-ili, ostaje kod većine misaonih ljudi makar i intimno opredeljenje koje će ili stati uz pesimističko-kauzalni stav Frojda i mnogih drugih mislilaca koji se uopšte ne smatraju frojdovcima ili će akcenat da pretegne na istorijska zbivanja vekovnih represija, sa utopističkim pogledom uperenim prema nekoj budućoj nerepresivnoj civilizaciji, veoma se razilazeći još uvek u načinima i sredstvima koja treba upotrebiti za ostvarenje jedne ovakve civilizacije.

DRUKČIJE O NAGONIMA

Da bismo ponovo pronašli prividno izgubljeni kontinuitet našeg razmišljanja od samog početka i pronašli relativno zadovoljavajuće rešenje ovog krupnog i teškog sukoba, počećemo sa nekim sumnjama u pogledu više-manje opšte prihvaćenih teza o nagonima.

Oblast nagona, naročito seksualnog nagona, smatrala se stolećima neprijateljskom prema razumu i štetnom po njega. Videli smo da je u ovakvom shvatanju bio jedan značajan deo istine, jer je ovakav stav prema nagonima predstavljao uslov kako za razvoj civilizacije tako i kulture pojedinačnog čoveka. Moramo jednom biti načisto s tim da suštini nagona pripada nešto, uprkos Ničeovom zahtevu za večnost zadovoljstva, što se u principu ne može nikada zadovoljiti. Svako je zadovoljstvo samo trenutno i privremeno zadovoljstvo i prepustiti se samo njemu znači postati đavolji učenik. Ono što nagoni izgleda žele nije beskonačna promena i večita težnja Duha ka stvaralačkoj slobodi u kojoj čovek treba zaista da bude »kao jedan od bogova«, već je to težnja neke statičke ravnoteže i reprodukovanja stanja u kojima bi sve potrebe mogle biti zadovoljene na način na koji su već jednom bile uspešno zadovoljene. U ovome smislu s pravom se može govoriti o konzervativnoj prirodi nagona.

Već smo ranije naglasili da ima nešto što se stalno suprotstavlja potpunoj realizaciji seksualnih potreba. Tada smo za ove prepreke rekli da su prirodne i društvene i da ove poslednje dolaze u vidu različitih zabrana koje je moral društva postavljao u vidu tabu-sistema. Nisu li, međutim, još značajnije one prepreke koje dolaze iz prirode samog nagona? Ne nalazi li se u samom nagonu neka unutrašnja barijera koja sadrži njegovu

pogonsku moć? Ne postoji li prirodno samoograničavanje u Erosu? Čini nam se verovatnim da je sam seksualni nagon polarno izgrađen, da su privlačenje i odbijanje u njemu od početka prisutni. Otud je pogrešno ili u najmanju ruku preterano onako oštro suprotstavljanje principa zadovoljstva principu realnosti kao kod Frojda. Pravo zadovoljstvo kresne kao varnica tek u međusobnom odnosu i razračunavanju između ova dva principa, što znači da su zadovoljstvo i realnost jedno na drugo upućeni, jedno s drugim isprepletani. Sukob ova dva principa nije genetska posledica suprotnosti između njih, već je on metafizički ukotvljen u praodnosu između čoveka i sveta. Ovde se, samo mucajući, dodiruje poslednja tajna čovekove suštine, smisao njegovog življenja i odnosa Duha prema materiji. Odavde reč imaju samo filozofija i religija.

Ne treba da zaboravimo još jednu stvar. Priroda ne poznaje istinsko uživanje i ona ne ide dalje od zadovoljenja potreba. Fenomen uživanja je ljudski i društveni fenomen. Zato je Markuze mogao s pravom da kaže da je u ljudskom carstvu ostvaren progres koji vodi od nužnosti pukog zadovoljavanja nagona, koje zapravo i ne predstavlja uživanje, do *doživljenog* ponašanja i do *posredovanog* uživanja kojima se čovek karakteriše i razlikuje od životinje.

Zasluga je Teodora Rajka što je napravio tako značajnu razliku, o kojoj Frojd nije vodio dovoljno računa, između seksualnosti i ljubavi. On je najpre podsetio da je čovek mase hiljadama godina, pa i danas, ostao neupoznat sa tajnom ljubavi. Čak nije bilo ni dovoljno diferenciranih reči ili uopšte reči za ljubav u rečniku mnogih starih i primitivnih naroda. Seksualno pražnjenje otkočuje mišiće, kaže Rajk, dok ljubav otvara bravu ličnosti. Otud i seksualno zadovoljen čo-

vek može ostati gladan ljubavi. Za ovu istinu Frojd je bio slep. Kada smo ranije pomenuli tobožnju seksualnu revoluciju u naše doba mislili smo upravo na nedostatak egzistencijalnog susreta u ljubavi u većini današnjih odnosa partnera.

Možda je najlepše stranice o ljubavi ispisao jedan filozof, Nikolaj Berđajev. On piše: »Ljubav je put za otkriće tajne lica i za shvatanje ličnosti u dubini njenog bića. Onaj koji ljubi zna o ljubljenom licu ono što ceo svet ne zna; onaj koji ljubi uvek je više u pravu nego ceo svet, jer samo onaj koji ljubi uistinu shvati ličnost i upozna njenu genijalnost«. Libido, kao izraz čisto seksualnog nagona, zaista, samo prividno vodi sjedinjavanju među ljudima; prepušten sam sebi, što znači kada nije oplemenjen ljubavlju ili kada je bez kontrole, on vodi u regresiju, infantilnost i anarhiju.

Dvostruki je odnos čovekov i prema majci. Još je Bahofen zapazio dvostruk aspekt privrženosti majci. Jedan pozitivan, kao osećanje afirmacije života i ljubavi prema životu, i jedan negativan kao vezanost za prirodu, krv i zemlju, što sprečava čoveka da razvije svoju individualnost i čini ga nesposobnim da ide napred.

Tragičan položaj čovekov na zemlji proizlazi iz njegovog ontički nedovoljno određenog položaja između prirode i kulture, između onoga u čemu je i sa čime rođen i onoga što je od Duha pozvan da učini. Prema Diteru Visu (Dieter Wyss), odgovornost i svest o krivici, breme su koje je čovek na sebe uzeo odvajanjem iz carstva animalno-ekstatične bezvremenosti u vremensko-prostornom jedinstvu. Korak iz odgovornosti u neodgovornost je pokušaj da se iz identiteta već uspostavljenog Ja čovek vrati iz kulture u prirodu, iz sadašnjosti u prošlost.

Zaista bi pogrešno bilo zaključiti, kao što to neki čine, da je čovek zato što je prirodno biće pozvan na uživanje; ili zato što je biće kulture, pozvan na mučenje. Bilo bi tačnije reći da je čovek biće proizašlo iz prirode, ali ne više potpuno u prirodi, određeno za kulturu, koje još nije postalo kulturno, ali pozvano da gradi kulturu gradeći sebe, svoju okolinu, čitav svet.

Ne određuju nagoni ličnost, već ličnost određuje sudbinu nagona. Nagon u čoveku je izvanredna pogonska snaga koja mu je data na slobodno raspolaganje, ali nagon nije i ne može biti nešto odvojeno od ostalih manifestacija njegove ličnosti, nagon se ponaša onako kako je sastavljen mozaik celokupne ličnosti, i to uvek nove i zasebne ličnosti.

U staroj istini da su životinje samo povremeno seksualne a čovek uvek, krije se značajan element stvaralačke protivurečnosti u čoveku i njegove mogućnosti da ostvari slobodu. Nagonski život životinja regulisan je refleksima i instinktima, ljudski još i razumom. Ovo je bitna razlika koja omogućuje čoveku da učini sa raspoloživom nagonskom energijom sve što mu je volja. Prisutna klica slobode u čoveku, tj. njegova mogućnost da učini sebe nižim nego što jeste ili pak višim, jeste njegova šansa i uslov za napredak.

Šta učiniti sa polom i nagonima? Berđajev na to pitanje ima odgovor koji je dao u *Filozofiji stvaralaštva* a koji je vredno čuti. »Pol treba preobraziti, a ne ubiti niti mu se pokoriti. U dubini pola stvaralaštvo treba da dobije pobedu nad rođenjem a ličnost nad vrstom, veza u Duhu nad prirodnom vezom po telu i krvi«. Da li je ovaj smeli zahtev ostvarljiv za čoveka? Jeste, jer je čovek biće rizika i biće kome je namenjena sloboda. Ali podneti breme slobode u sebi i razviti snage Duha znači zameniti ranije veze sigurnosti (one sa

majkom, porodicom, nacijom, nametnutim ili u ličnoj neslobodi prihvaćenim ideologijama) sa nesigurnošću, sumnju sa izvesnošću, usamljenost sa društvom. Na kraju, to proizlazi iz čitavog našeg dosadašnjeg izlaganja, ne samo podnositi već i nositi slobodu u sebi znači odricanje i preobražavanje. Šta i u ime čega? Preobraziti staru prirodu u novu, jer »novo vino niko ne ljeva u mjehove stare«, i odreći se, u ime onog nevidljivog a naslućenog što tek treba da dođe.

II

POSLE FROJDA

REVIZIJA NEKIH KLASIČNIH PSIHOANALITIČKIH POSTAVKI

Što je psihoanaliza više napredovala od psihologije nesvesnog prema obuhvatnoj psihologiji čitave ličnosti, to su bile potrebnije — a verovatno će i dalje biti potrebne nove formulacije i proširenje njenih već stečenih i čvrsto postavljenih teoretskih pojmova. Počnimo od doprinosa novijih pravaca klasičnim psihoanalitičkim postavkama koje se odnose na pojam Ja.

NOVA GLEDIŠTA O JA-PSIHOLOGIJI

Već su rane kritike marksista, među njima i psihoanalitičara, bile upravljene prema nedovoljnoj i od rane psihoanalize zanemarenoj funkciji svesnog dela ličnosti, pre svega čovekovog Ja. Ove kritike bile su samo delimično opravdane. Nije sasvim tačno mišljenje da je Frojd zapostavljao značaj čovekovog Ja. Već sredinom dvadesetih godina, a naročito od Frojdovog dela *Ja i Ono,* Ja je priznato kao punovredni partner Onom, doduše u kliničkoj praksi, još nedovoljno i teoretski. Kod Frojda granice između Ja i Onog nisu bile tako čvrste. Prema Frojdu, Ja ne može oštro da se odeli od

Onog, što znači da Ja postaje Ono, a Ono može da postane Ja.

Od momenta kada za naše teoretsko predstavljanje pojam Ja nije mogao više da se u potpunosti poklopi sa sistemom opažanje-svest, kada smo saznali da su čitavi delovi Ja — oblasti nesvesni i uz pomoć analitičke tehnike čekaju na svoje osvešćivanje, analitički rad sa pojmom Ja dobio je mnogo u svome značaju.

Daljem razvoju pojma Ja, a samim tim i čitave psihoanalize, naročito su doprineli radovi Hartmana (H. Hartmann) koji prvi ističe »primarnu autonomiju Ja«. Po njegovim rečima »Ja mora da bude nešto više i verovatno jeste nešto više nego pomoćni produkt razvoja iz instinktivnih pulsija pod uticajem realnosti«; slede dalji doprinosi i proširenja našeg znanja o ljudskim potrebama i čovekovom Ja u radovima: A. Frojd (A. Freud), Federna (P. Federn), Šulc-Henkea (H. Schultz-Hencke), Fenihela (O. Fenichel) i Sondia (L. Szondi).

Šulc-Henke originalno ističe prvu i najraniju, intencionalnu potrebu čoveka, da se obraća svojoj okolini i da to obraćanje bude toplo i sa poverenjem prihvaćeno. Ova najranija čovekova potreba, o kojoj govori Šulc-Henke, a koja je u stvari potreba za transcendiranjem sebe, ostaje i kod zrelog i kod neurotičnog čoveka stalna unutarnja potreba, iako ponekad potisnuta.

Za Fenihela su Ja—psihologija i analitička nauka o karakteru delimično identične. Kada je reč o karakteru, možemo reći da i pored toga što su Frojd, Abraham (K. Abraham), Rajk (T. Reik), A. Frojd i Aleksander (F. Alexander) objašnjavali karakter samo ili prvenstveno na osnovu libida, neki drugi psihoanalitički radovi ukazali su sa puno razloga i ozbiljnosti na izvanredno sna-

žan uticaj roditelja u formiranju ličnosti deteta. Na ovaj način problem formiranja karaktera postao je složeniji, ali i realniji.

Savremeni izraelski psihoanalitičar S. Biran kritikovao je analitičku Ja—psihologiju koja je po njemu učinila nedopustivu grešku proglašavajući naše Ja za tvorca tzv. »odbrambenih mehanizama«.*

Ono što Biran kritikuje to je psihoanalitička postavka po kojoj je Ja neprijatelj nagona, iz čega onda prirodno proizilazi da se to Ja brine kakvim će se sve mehanizmima poslužiti u odbrani od nagonskih težnji. Biran smatra da je ovakvo gledište pogrešno, jer Ja ne određuje ciljeve, već puteve nagona, traži pogodna sredstva za zadovoljenje nagonskih želja, dakle, na isti način služi svim nagonima. Ono što određuje ciljeve jeste afekt, dok je inteligencija, kao svojstvo našeg Ja, sredstvo za ostvarivanje ciljeva. Duševni konflikt odigrava se, po Biranu, između neke želje i protiv-želje, i to samo na osnovu informacija koje šalje Ja.

I Biran, a naročito Kremerijus (Cremerius), ublažili su, po našem mišljenju nerealno, zaoštravanje suprotnosti između Ja i nagona, koje su naglašavali ortodoksni psihoanalitičari, pokazavši ne samo da odbrambeni mehanizmi igraju u normalnom psihičkom razvoju korisnu ulogu, jer su pre svega funkcije prilagođavanja u ranom

---

* Podsećamo da je psihoanalitički termin »odbrana« prvi upotrebio Frojd 1894. godine. On je najpre njime označavao prkošenje Ja mučnim ili nepodnošljivim predstavama i afektima. Kasnije je ovaj termin zamenjen terminom potiskivanje, ali se održao i nezavisno od ovoga. Potiskivanje je čak postalo specijalan slučaj odbrane. Osim potiskivanja, Frojd je opisao još i sledeće forme odbrane: introjekcija, projekcija, reaktivna formacija, pomeranje, racionalizacija, sublimacija, regresija, izolacija itd.

Ana Frojd, u svojoj najpoznatijoj knjizi *Ja i odbrambeni mehanizmi*, dodala je još nekoliko, i to: poricanje, askezu i intelektualiziranje u pubertetu, altruističko ustupanje i identifikaciju sa agresorom.

razvoju Ja, već da ove mehanizme možemo uopšte videti u službi normalnog prilagođavanja. Po Kremerijusu, i potiskivanje i regresija imaju koristan učinak, jer pomažu proces socijalizacije, pri čemu ovi mehanizmi omogućavaju, s jedne strane domestikaciju nagonskih zahteva, a s druge strane, osposobljavaju Ja da stekne nove funkcije da bi se moglo potvrditi u svetu. Tako potiskivanje, za Kremerijusa, ima katkad poučno dejstvo. Ja preko njega uči da nešto drži daleko od svesti da bi bilo slobodno za ono što se od njega u tome trenutku traži. Regresija takođe može da predstavlja smisaoni odgovor na neku nepodnošljivu situaciju i tada nije samo odbrana već i savlađivanje date situacije. Među analitičarima je tako postignuta saglasnost da su odbrana i prilagođavanje tesno međusobno povezani i da predstavljaju dva aspekta funkcije Ja.

Naše Ja, koje je po psihoanalizi uklješteno između Onog, Nad-ja i spoljne realnosti, nije samo u prilici da se brani i svojim nesvesnim delom pronalazi mehanizme odbrane od napada sa svih strana, ono je u mogućnosti i da kreira ne samo uspešno prilagođavanje nego i sasvim novu situaciju u kojoj ni spoljašnja realnost ni Ono neće biti stalno u napadu, već povremeno i u odbrani. Novija psihoanalitička škola, jednom reči, priznala je našem Ja više mogućnosti i snage nego što je to Frojd dopuštao.

PREOBRAŽAJ POJMA NARCIZAM

Slične promene desile su se i sa prvobitnim psihoanalitičkim pojmom narcizma. Pojam narcizam pomenuo je prvi put Frojd 1910. godine u svome radu *Tri rasprave o seksualnoj teoriji,* a zatim i ostali psihoanali-

tičari, želeći njime da označe niz pojava u kojima individua uzima samog sebe ili jedan deo sebe kao seksualni objekat. Postepeno, primena ove reči proširila se na usredsređivanje duševnog interesovanja na samog sebe.

Već u samoj psihoanalitičkoj literaturi, i to vrlo rano, pojam narcizam bio je na različite načine upotrebljavan: 1) klinički, da označi seksualnu perverziju; 2) genetski, da označi jedan stadijum u razvoju; 3) sa stanovišta odnosa prema objektu, da označi dve različite pojave: (a) jedan tip izbora objekta, i (b) način na koji se sa okolinom stupa u odnos, i 4) da bi se označili različiti vidovi osećanja sopstvene vrednosti u Ja.

Primarni narcizam bio je definisan kao libidinozno posedovanje Sebe, onako kako se javlja pre posedovanja spoljašnjih objekata, a sekundarni narcizam, kao libidinozno posedovanje Sebe, pošto su spoljašnji objekti već bili posedovani. Sekundarni narcizam bio bi, prema tome, povlačenje libidinoznog posedovanja sa objekta na samoga Sebe.

Primena pojma narcizma u cilju opisa toliko mnogo različitih vidova interesovanja, već sama po sebi, dovela je do prilične pometnje u psihoanalitičkoj literaturi.

Novija psihoanalitička istraživanja narcizma, među kojima se naročito ističu ona američkog psihoanalitičara Sidneja Pulvera (Sydney Pulver), ispravljaju rana psihoanalitička tumačenja ovog pojma u dve bitne stvari. Ne može se označiti kao narcističko svako ono ponašanje subjekta pri kome se on povlači od objekta ka sebi, jer ovo povlačenje ne označi u isto vreme neizbežno uvećavanje libidinoznog posedovanja Sebe niti znači da je posedovanje objekta uopšte bilo ranije snažno.

Još je manje rana psihoanaliza bila u pravu kada je osećanje sopstvene vrednosti čoveka izjednačila sa nar-

cizmom. U ovom slučaju došlo je do nesrećne primene jednog pojma, prvobitno uzetog iz učenja o nagonima, na jedan fenomen mnogo veće kompleksnosti i značaja. Upravo se u praksi dešavaju obrnuti slučajevi od prvobitne psihoanalitičke teorijske postavke. Individua sa visokim mišljenjem o samoj sebi, koje mišljenje odgovara objektivnoj vrednosti te individue, u stanju je da se mnogo više zainteresuje i posveti drugome nego individua sa niskim osećanjem vrednosti sebe same, jer će vrlo verovatno biti stalno koncentrisana na samu sebe.

Na osnovu ove kritike proizlazi da je neophodno traženje nove i bolje definicije pojma narcizma. Ako su njegova ranija definicija i široka primena bile korisne i produktivne u Frojdovo doba, danas je neophodno suziti značenje ovog pojma i možda ga je najbolje zadržati, kako predlaže S. Pulver, samo za opisivanje jednog razvojnog stadijuma, kao i za označavanje neurotičnih, nezrelih odnosa prema objektu.

NAGON PREMA SMRTI — TANATOS

Iako ne mislimo da se ovde bavimo opširnom polemikom oko mnogo diskutovanog Frojdovog pojma Tanatosa, nekoliko primedaba korisno će poslužiti da se u ovo tamno područje psihoanalize unese nešto više svetlosti.

Kao što je poznato, Sigmund Frojd je u kasnijim godinama svoga razvoja, pored Erosa, fenomenu smrti, Tanatosu, odredio ulogu moćnog nagona u čoveku. Sukob ova dva nagona i stvara, po njemu, svu stravičnu dinamiku ljudskog života. Iako je ova hipoteza, u koju sam Frojd, po sopstvenom priznanju nije do kraja verovao, odbačena od većine psihoanalitičara (sa izu-

zetkom Karla Menningera), ona može da bude zanimljiva sa filozofske tačke gledišta.

Da vidimo najpre zašto je ona teško prihvatljiva i za same psihoanalitičare. Smatrajući da je agresija nagon i u duševnom životu čoveka manifestacija svuda prisutnog Tanatosa, Frojd i ovaj pretpostavljeni nagon svodi na biološku datost. Ova pretpostavka nije mogla biti do danas dokazana, čak i protivreči nekim novijim saznanjima moderne fizike. Mi danas još uvek nismo u stanju da pružimo neki specifičan izvor agresije, koji bi odgovarao erogenim zonama i onim seksualnim hormonima koji direktno deluju na neke moždane ćelije proizvodeći seksualni nagon.

Ova Frojdova hipoteza, dalje, protivreči mnogim ranijim njegovim stavovima, jer pretpostavka nagona smrti, kao nečeg urođenog i čoveku datog, nužno obezvređuje psihički konflikt kao posledicu doživljenog iskustva. Ovako se borba dva urođena nagona premešta iz čoveka van njega, u neku, tako reći, preegzistentnu sferu.

Istovremeno, izvodeći postojanje agresije, mazohizma i svakog oblika autodestrukcije (»mazohizam je stariji od sadizma, a sadizam je prema spolja okrenut nagon destrukcije« — Frojd) direktno iz nagona smrti, Frojd i agresiju čini autonomnom. Kada se, međutim, agresija, čak i kao nagon u duševnom životu, ne shvati kao izdanak svuda prisutnog Tanatosa, onda je teško ili nemoguće odgovoriti na pitanje da li su agresija i libido u vremenu čovekovog rođenja bili odvojeni i u toku razvoja se pomešali, kao što Frojd tvrdi, ili su oni pri rođenju još nerazdvojeni, pa se tek u toku razvoja razdvajaju i razlikuju, postajući zasebni činioci duševnog života, mišljenje kome se priklanja većina psihoanalitičara, naročito Fenihel i Jakobson (Jacobson).

Ako ostavimo sada po strani teške posledice prihvatanja Frojdove hipoteze o nagonu smrti, koja onda na pesimističko-deterministički način umanjuje ne samo ulogu slobode čoveka u savlađivanju prasukoba u njemu, već umanjuje i mogućnost uspešne psihoterapije, ono što je jako sporno i protivrečno u ovoj hipotezi, jeste činjenica da agresija, pri čemu ne mislimo na patološke vidove agresije, koja po Frojdu proizlazi iz nagona smrti, direktno služi životu. Na ovu protivrečnost ukazao je još francuski psihoanalitičar Saša Naht (Sacha Nacht).

Nešto u ovoj hipotezi ne može da se održi. Pa ili je cela hipoteza o nagonu smrti kod Frojda besmislena ili, ako je tačna, onda je i sam nogon smrti snaga koja teži da odvede čoveka u ono stanje iz koga je proizašao život. Ovo ne znači ništa drugo nego da i sama smrt služi životu, naravno, pod pretpostavkom da ne prihvatimo zaista najmanje verovatnu Frojdovu hipotezu po kojoj je čitav život proizašao jednom iz mrtve materije. Napominjemo na kraju da ideja o smrti koja direktno služi životu nije strana grčkom filozofu Empedoklu niti indijskoj ideji o večnosti života i njegovim transformacijama.

»ZAVIST PREMA PENISU«

Tražeći uvek iznova prilike kako bi na ljudsko društvo primenio svoju teoriju nagona, još uvek u nedostatku perspektiva koje su bile omogućene tek kasnije poznavanjem uporednih kultura, Frojd nije bio u stanju da proceni stvarni značaj kutlurnih procesa. Iako genijalan, Frojd je ipak bio ograničen svojim dobom i idejama koje su u njemu vladale.

Prosto je neverovatno, piše dobar poznavalac psihoanalize Klara Tompson (Clara Thompson), kako je tako oštrouman čovek kakav je bio Frojd mogao da veruje da su roditelji najčešće savršeni, da vole svoju decu i da prema tome ne mogu oni da budu uzrok njihovim teškoćama. »Ako je neko dete osećalo neprijateljstvo prema svome ocu, to je imalo da se pripiše neurotičnim teškoćama u samom detetu. Pretpostavka da je otac mogao svojim neprijateljskim stavom da izazove ovakvo neprijateljstvo, nije uzimana u obzir. To je zapravo bio karakterističan stav epohe«.* Na isti način Frojd se nikada nije oslobodio viktorijanskog stava svoga doba prema ženama. Dve glavne njegove ideje, kastracioni kompleks i zavist prema penisu, počivaju na postulatu o biološkoj inferiornosti žena. Frojd je, istina, shvatio da je osećanje inferiornosti koje je žena osećala vezano za ograničenja koja je tadašnja kultura nametala, ali on nikada nije postavio pitanje porekla ovakvog stava jedne kulture. Svaki kulturni stav bio mu je naprosto determinisan biološkom situacijom.

I u ovoj oblasti su novija istraživanja seksologa, biologa, ginekologa, psihologa i psihoanalitičara unela neke bitne korekcije u Frojdova i rana psihoanalitička shvatanja prirode žene, njene sposobnosti za orgazam i razloga frigiditeta žena. Više ispitivanja, poteklih sa različitih strana, naročito ona Mastersa i Džonsona (Johnson) iz 1962. godine, kao i ona, već svuda poznata Kinsijeva (Kinsey) saopštenja o seksualnom životu u Americi, skoro nedvosmisleno su pokazala da ne postoji nikakav »čist vaginalni orgazam«, tj. da se klitorisni i vaginalni orgazam ne mogu razgraničiti i oštro odeliti. Od Frojda zastupano gledište da dečiji klitorisni

* K. Thompson, *La psychanalyse, son évolution ses développements*, Gallimard, Paris, 1956, p. 136.

erotizam, u toku procesa sazrevanja žene posle puberteta i većinom tek posle prvog koitusa, biva smenjen vaginalnim erotizmom, ne odgovara stvarnosti. Mnogo je verovatnije da se obadve erogene zone stapaju u funkcionalno jedinstvo, pri čemu klitoris ostaje jači izvor uzbuđenja.

Ako je jednom usvojio ničim dokazanu tezu o biološkoj inferiornosti žene, onda nije čudnovato ni Frojdovo prihvatanje neke vrste prirodnog mazohizma kod žene, kojim on objašnjava prevremeni razvoj seksualnog sputavanja, sklonost ka potiskivanju i davanje prednosti pasivnim nagonskim ciljevima kod žena niti je čudnovato mišljenje psihoanalitičarke Helene Dojč (Helene Deutsch) koja još 1948. godine naglašava potrebu razlikovanja normalnog ženskog mazohizma od neurotičnog, nazivajući mazohizam osnovnom silom u mentalnom životu žene.

Evo, najpre, psihoanalitičkog objašnjenja ženskog mazohizma. Čim mala devojčica otkrije, u poređenju sa ocem i dečacima, nedostatak penisa kod sebe i time svoju organsku različitost od muškarca, ona to doživljava kao manju vrednost i zavist prema penisu, odnosno želi da i ona ima ono što drugi imaju, u krajnjoj liniji pokazuje želju da bude kao muškarac. »Otkriće o njenoj kastraciji predstavlja prekretnicu u životu devojčice«, veli Frojd u *Novim predavanjima za uvođenje u psihoanalizu.*

Narcistička uvreda izaziva ljutnju i bes i ova agresija koja ne može da nađe sebi dovoljno pražnjenja u spoljnjem svetu, okreće se sada prema unutra i biva utrošena kao mazohističko sticanje zadovoljstva. Okončanje Edipove situacije kod devojčice može, po Frojdu, da stvori tri tipa buduće žene: 1) normalan tip žene u kojoj je muška aktivnost tako srećno integrisana u ce-

linu ličnosti da ne ugrožava ženstvenost, 2) odbijanje svake seksualnosti, kao i odricanje od muških aktivnosti na svim poljima. Žena ostaje infantilna, i 3) prkosno samopotvrđivanje žene koja zadržava sve falusne aktivnosti muškarca, pri čemu ili odbija druženje sa ženama ili jača u sebi latentne homoseksualne težnje.

Nastanak mazohističkih fantazija male devojčice, prema psihoanalitičarki Lampl-de-grot (J. Lampl-de-Groot), može biti izraz osećanja krivice zbog zabranjenih agresivnih i libidinoznih želja. (Ali zar ovakve mazohističke fantazije zbog istih osećanja krivice nema i mali dečak?).

Kada je reč o mazohizmu uopšte, a posebno onom kod žena, danas je prihvatljivija teorija francuskog psihoanalitičara S. Nahta o »primarnom organskom mazohizmu«. Po njemu, do mazohističkih i uopšte autodestruktivnih ispoljavanja u odraslom dobu, podjednako kod žena i muškaraca, dolazi usled ranog oštećenja u toku prvih 6 meseci posle rođenja, kada nezadovoljavajuća briga majke za odojče stvara u njemu rane mazohističke sklonosti, pošto je samo izvor i objekat agresije.

Sve ono, po našem mišljenju, što kasnije u odnosu na muškarca izgleda da kod žena preovladava kao mazohizam, pre će biti posledica socijalnog stava društva, odnosno njegovog zvaničnog ili nezvaničnog pogleda na prirodu žene i njena prava nego posledica neke prirodne sklonosti žene ka mazohizmu.

Već je Karen Hornaj smatrala da je Frojdova ideja o zavisti prema penisu kod žena preterana. Po njoj, zavist prema penisu samo je simboličan izraz želje da se imaju kvaliteti koji se u našoj kulturi smatraju muškim. O mazohizmu Hornajeva je takođe iznela značajne po-

stavke. Nasuprot psihoanalitičkom stavu, po kome je mazohizam u suštini seksualna pojava, Hornajeva, u skladu sa čitavom svojom teorijom, i po ovom pitanju daje prednost kulturnim, a ne biološkim činiocima, i mazohizam pre smatra rezultatom izvesnih konflikata u interpersonalnim odnosima.

»Zavist prema penisu«, jedna od omiljenih Frojdovih ideja, široko korišćena među starijim psihoanalitičarima, zaista ne može da bude nikakva biološka datost. Ona čak ni sa društvenog gledišta ne može biti večita, pa je o njoj kao takvoj mogao da misli samo onaj koji nije video nikakvo kretanje i nikakve promene u društvu. Ne negirajući postojanje »zavisti prema penisu« kod žena u našoj civilizaciji, mada i tada posmatrajući je mnogo više kao znak neurotičnosti žene, mi u njoj vidimo jedino znak nesavladanog rivalstva sa muškarcem u izrazito patrijarhalnom društvu koje već stolećima vlada našom civilizacijom. Dovoljno je da se samo setimo Bahofenove (Bachofen) ideje o nekadašnjem postojanju matrijarhata, ideje koja iako nije mogla biti do kraja dokazana, izgleda vrlo verovatna, i ponašanja žene u tome društvu, koje nije imalo ni traga od nekog kasnijeg ponašanja u patrijarhalnom društvu, pa da prihvatimo ne samo kao duhovitost primedbu nemačke analitičarke Lili Flek (Lili Fleck) da je današnjoj »zavisti prema penisu« žene mogla da odgovara u matrijarhatu muškarčeva »zavist prema materici i grudima«.

Vraćajući se još jednom na mazohizam, ali ne baveći se više korenima mazohizma koji, je uostalom kao što smo to istakli, ponajviše objašnjen Nahtovom hipotezom o primarnom organskom mazohizmu, želimo još da kažemo da u psihoterapeutskoj praksi danas, kada je patrijarhalni tip porodice u raspadanju a žena sve an-

gažovanija i aktivnija, na mazohističke pojave sve manje gledamo kao na izrazitu »privilegiju žena«. Skloni smo da više uopšte ne govorimo o tobožnjem normalnom mazohizmu žena nego samo o neurotičnim ženama kod kojih mazohističke težnje dominiraju ponašanjem.

Dalja Frojdova nesreća bio je njegov jednostavni stav prema seksualitetu. Čovek koji je prvi ukazao pažnju svojim savremenicima na nezdrav karakter čitavog stava epohe prema seksualitetu bio je do izvesne mere i sam žrtva toga otkrića. Uprkos smelim naučnim diskusijama koje je vodio o ovome problemu, ima dokaza da se sam Frojd nije mogao osloboditi osećanja da govori o »prljavom« predmetu, nečem najnižem u ljudskoj prirodi, čiju egzistenciju do izvesnog stepena treba na kraju samo žaliti. Seksualni akt shvaćen kao deo produktivne i stvaralačke ljubavi nikada se ne sreće u njegovim spisima. Seksualnost, prema Frojdu, duguje svoj izvanredni značaj prostoj činjenici da predstavlja olakšanje jedne tenzije.

Mi danas znamo da je ovakvo mišljenje i jednostrano i pogrešno. Dublja analiza ljubavnog osećanja kod čoveka pokazala je da je ovo osećanje složeno i da se sastoji iz najmanje tri paralelna toka. Jedan je onaj koji žudi za posedovanjem tela željenog objekta, dakle, seksualnost u užem smislu reči; druga je radost zbog duševne bliskosti sa partnerom, ovo je tek područje erotike, i treći je »u sebe primanje« drugog Sebe, pri čemu »ja jesam ti, a ti jesi ja«, što uistinu predstavlja ljubav.

Sposobnost žene za orgazam i muška polna potencija više nisu nikakvi pouzdani indikatori psihoseksualne zrelosti individue, kao što su to još bili za starije psihoanalitičare, pa i Frojda. Svakom psihijatru i psihoterapeutu je iz prakse poznato da postoje ozbiljni neurotični

poremećaji kod individua oba pola, kod kojih je potpuno očuvana sposobnost polnog zadovoljavanja. I sam pojam »psihoseksualne zrelosti« rane psihoanalize, slično onom, ranije pomenutom pojmu narcizma, morao je pretrpeti značajne izmene. Umesto mišljenja o postizanju tzv. orgastičkog kapaciteta kao uslova psihoseksualne zrelosti, poznati psihoanalitičar Oto Fenihel (Otto Fenichel) govoreći o ljubavi kaže sledeće: »O ljubavi se može govoriti tek kada razmišljanje o objektu postigne *toliki stepen da je vlastito zadovoljenje nemogućno* ako se i objekt ne zadovolji«.*

RASPRAVE O EDIPOVOM KOMPLEKSU

Iz dosadašnjih kritika proizlazi da Frojd ni prema Edipovom kompleksu nije mogao da zauzme neki drukčiji stav nego onaj koji je bio u skladu sa njegovom celokupnom teorijom. Iako je u jednom trenutku pretpostavio da ovaj kompleks ipak zavisi od stava roditelja prema muškoj, odnosno ženskoj prinovi u kući, Frojd ga je na kraju shvatio kao nepromenljivu biološku, dakle, prirodnu činjenicu. Ako je, znači, i prepoznavao ponekad *udeo kulture u formiranju ličnosti*, kultura je za njega uvek bila sluškinja biologije.

Kako je Frojd uopšte došao na ideju o Edipovom kompleksu?

U periodu intenzivne razmene pisama sa svojim prijateljem Vilhelmom Flisom (Wilhelm Fliess), između 1892. i 1900. godine, kada je Frojd bio gotovo potpuno sam i imao da se bori i sa teškoćama u intimnom životu, analizirajući svoje snove i svoj lični odnos prema ocu,

* O. Fenihel, *Psihoanalitička teorija neuroza*, »Medicinska knjiga«, Beograd—Zagreb, 1961, S. 67.

on je otkrio, najpre u samome sebi, tzv. Edipov kompleks. Mali dečak, smatrao je Frojd, negde oko treće godine života oseća intenzivniju privlačnost prema svojoj majci nego do tada, devojčica prema svome ocu, razvijajući u isto vreme ljubomoru, rivalstvo, čak i mržnju prema roditelju istog pola. U ovoj privlačnosti ima puno elemenata seksualne prirode.

Ako se ovom fenomenu jednom pokloni dovoljno pažnje, obnavljanjem sećanja na sopstveno detinjstvo, smatra Frojd, onda više nije teško shvatiti silnu moć koju Sofoklova tragedija vrši na svakog čitaoca ili gledaoca već dve hiljade godina. Golo prikazivanje namere da se ubije otac pretrpelo je u grčkoj tragediji neizostavno ublažavanje, a tačno stanje stvari održano je tako što je herojev nesvesni motiv projiciran u realno, kao neka njemu tuđa prinuda sudbine. Heroj izvršava delo bez svesne namere, kaže Frojd, prividno bez ženinog uticaja, ali se o ovoj povezanosti ipak vodi računa tako što on može da zadobije kraljicu-majku tek posle ponavljanja dela na nemani koja simboliše oca. Pošto je njegova krivica otkrivena, ne sleduje nikakav pokušaj da se ona sa njega skine pozivanjem na pomoćnu konstrukciju sudbinske prinude, već ona biva priznata i kažnjena kao neka svesna, puna krivica, što kada se razmisli, može da izgleda nepravedno, ali što je psihološki potpuno opravdano.

Pronalazeći sličnosti otkrivenog Edipovog kompleksa u sebi sa univerzalnim trajanjem i snagom delovanja Sofoklovog Kralja Edipa, kao i otkrivanjem ovog kompleksa kod histerične, rano sazrele dece, Frojd je napravio neočekivan skok, prenoseći svoje iskustvo na celo čovečanstvo, tvrdeći da se Edipov kompleks nalazi normalno, kao prelazna faza, u detinjstvu svakog deteta. Iako će ovaj kompleks, po Frojdu, doživeti još

jednom svoje buđenje u pubertetu, on se, u normalnim uslovima, već u detinjstvu gasi, pre svega zbog pretpostavljene pretnje kastracijom od strane oca, a zatim i zbog ambivalentnog stava dečaka prema ocu i devojčice prema majci, prema kojima osećaju, osim suparništva i neprijateljstva, još i pozitivna osećanja ljubavi i poštovanja, osećanja tako neophodna za identifikaciju sa roditeljima istog pola, odnosno za izgrađivanje svoga Nad-ja.

U kasnijoj fazi svoga razvoja Frojd je pokušao da potkrepi i ojača univerzalnost Edipovog kompleksa izvlačeći njegovo poreklo iz pradavne težnje čovečanstva ka incestu i iz tabua koji je morao da bude postavljen na incestne odnose. Ovaj tabu imao je, navodno, svoj izvor u pobuni sinova u zamišljenoj prahordi protiv tiranskog oca, pri čemu je otac ubijen, a sinovi seksualno posedovali majke i sestre. Haotičan sukob nastao kao posledica ovog čina doveo je među braćom do sporazuma o zabrani incesta. Edipov kompleks tako treba, po Frojdu, da vuče koren iz mita o prahordi i iz tog udaljenog izvora on crpe i danas svoju neugušivu psihičku moć kao individualno otelotvorenje osobina rasno nesvesnog.

U poslednjem periodu života, kada je razvio svoju psihoanalitičku filozofiju istorije, Frojd je u Edipovom kompleksu tražio početke religije, morala, društva i umetnosti.

Ovakav teoretski stav, koji je uskoro postao jedan od stožera psihoanalitičkog učenja i široko bio primenjivan u psihoanalitičkoj terapiji, naišao je na rani otpor njegovih prvih učenika koji su se od Frojda ubrzo odvojili, Adlera i Junga.

Odbacujući ideju da se seksualni nagon nalazi u osnovi neuroza, za Adlera je i Edipov kompleks samo pokušaj malog deteta, i to naročito u porodicama u kojima su roditelji skloni preteranom maženju dece, da potčini sebi majku i na taj način uspešnije se bori sa ocem.

Kao što smo to ranije istakli, Jung je vrlo rano došao do zaključka da neurotične smetnje roditelja imaju veliki uticaj na teškoće kod dece. Jung je takođe bio među prvima koji su odlučno podvukli ulogu majke kao prvog objekta ljubavi, koja je i ranija i značajnija od Edipovog kompleksa. On je smatrao da interesovanje koje dete poklanja majci nije seksualne prirode, već je upravljeno na biće koje hrani. Prema tome, prvi kontakt deteta sa majkom nije seksualnost, već samoodržanje.

Najzad, američka kulturalistička škola, na čelu sa Karen Hornaj i Erihom Fromom, zadala je znatan udarac Frojdovoj postavci o Edipovom kompleksu i ozbiljno poljuljala pomenuti stožer na kome počiva ortodoksna psihoanaliza.

Dve ozbiljne primedbe koje Hornajeva upućuje Frojdu odnose se na činjenicu da kod većine zdravih osoba nema traga Edipovom kompleksu, dok je kod drugih nađena privrženost prema roditelju istog pola. Frojd je to i sam uočio i pokušao da nađe odgovor, samo što sa tim odgovorom Hornajeva nije bila zadovoljna. Kod osoba kod kojih nema Edipovog kompleksa Frojd je pretpostavio da je on uspešno potisnut, dok je u slučajevima gde glavna veza postoji između majke i kćerke ili oca i sina predložio dopunu po kojoj je homoseksualni, obrnuti Edipov kompleks, jednake važnosti kao i heteroseksualni, narmalni. Podržavajući svoju instinktivističku teoriju libida, Frojd je morao, po Hornajevoj, da podržava sveopšte svojstvo Edipovog kompleksa. Hornajeva, međutim, odbacuje teoriju kompleksa, tvr-

deći da Edipov kompleks nije biološke prirode, a smatrati da jeste, znači gajiti »nepotvrđeno uverenje«.

U prilog tvrđenja Hornajeve govore i obimna ispitivanja vršena u velikom broju porodica, kao i eksperimentalno ispitivanje psihoanalitičkih postulata od strane akademske eksperimentalne psihologije, čije je rezultate ispitivanja objavio profesor dečje psihologije u Americi Robert Sirz. On tvrdi da ne postoji nikakva podrška teoriji da je roditelj suprotnog pola favorizovan, a da se prema roditelju istog pola razvijaju reakcije snažne ljubomore. Podaci ispitivanja govore protiv bilo kakvog sveopšteg obrasca, dok je izbor objekta u suštini funkcija učenja, a ono što se uči funkcija sredine u kojoj se učenje obavlja. Svi dokazi ukazuju, dakle, na to da je pre sredina nego biološko nasleđe odlučujući činilac za unutrašnje porodične odnose.

Erih From samo dopunjava gore naznačene kritike Edipovog kompleksa odlučno se suprotstavljajući biološkoj prirodi kompleksa. On smatra da je Edipov kompleks izraz borbe deteta u patrijarhalnom društvu za oslobođenje od autoriteta roditelja koji žele da modeliraju njegov život prema svojim željama. U toku Edipovog perioda dete pokušava da se oslobodi infantilne zavisnosti i da postane individua. Seksualni vid ovog kompleksa može da igra izvesnu ulogu ili ne mora, ali u svakom slučaju on nije uzrok borbe protiv oca.

Ovakve zaključke Hornajeve, Sirza i Froma potkrepila su i obimna antropološka izučavanja porodičnih odnosa u sasvim različitim sredinama tzv. primitivnih naroda na raznim kontinentima. Nesumnjivo postojanje i drugog tipa društvenih odnosa osim patrijarhalnog, u dalekoj prošlosti, kao uostalom još i danas, uslovilo je i sasvim drugačije odnose između roditelja i dece. U

ovakvim nepatrijarhalnim društvima izgleda da zaista nije bilo tragova Edipove situacije.

Ovako je ukratko tekao uspon i pad Edipovog kompleksa poslednjih sedamdeset godina. Mi danas možemo objetkivno reći da je Frojd nesumnjivo precenio značaj Edipovog kompleksa, da mu je, polazeći sa stanovišta svoje biološke teorije nagona, pripisao univerzalnost koju ovaj kompleks nema. Ovo ipak ne znači da ga patrijarhalno društvo kao takvo nije uopšte imalo i da ga i danas nema. Još više, ovo ne znači da ga u psihoterapeutskom pristupu nekim bolesnim, neurotičnim stanjima u detinjstvu i kasnije ne otkrivamo i uspešno terapeutski razrešavamo, iako su ova stanja pre posledica bolesnih odnosa među roditeljima, kao i društvene sredine kojoj roditelji pripadaju nego nekog urođenog stanja.

*

* *

Iako je, sudeći po nekim Frojdovim delima i kritici koja je ovde o njima izrečena, moglo izgledati da psihoanalizi preti da postane zatvoren sistem, kao što je to još davno predviđao Karl Jasperś, iako je ona to možda za Frojda lično i postala, njegove ideje nosile su u sebi klicu iz koje je svaki originalni sledbenik psihoanalize mogao da izvede čitavu novu teoriju koja je, nesumnjivo, predstavljala dalji razvoj osnovne psihoanalitičke misli, čak i onda kada se suprotstavljala i dovodila u sumnju ove misli.

Ukoliko neko namerno neće danas da ostane pristrasan i da od početka, kada se pomene psihoanaliza, zauzme napadački ili odbrambeni stav, onda je u velikoj prednosti da mirno odabere iz psihoanalitičke kotarice

ono što je za jelo i što će, verovatno, uvek biti za jelo, jer je, prosto, zemaljska hrana. Za ovu hranu znalo se istina ili slutilo i pre Frojda, ali on je bolje umeo da je opiše, dâ joj ime, izvuče na videlo dana i svima pokaže. Evo tih nekoliko osnovnih psihoanalitičkih otkrića kojima mora da prizna vrednost i važnost i najveći skeptik:

1. psihički procesi su determinisani procesi, 2. čovekovo mišljenje, delanje i osećanja mogu biti nesvesno motivisani, 3. uloga emocionalnih faktora u razvoju ličnosti je presudna, 4. ogroman je značaj uticaja prvobitne sredine u najranijem detinjstvu na formiranje zrele ličnosti (naročito do kraja treće godine), 5. snovi imaju veliki značaj u životu čoveka.

Sve ostale Frojdove postavke, čak i one o Edipovom kompleksu, kastracionom kompleksu, zavisti prema penisu, zatim njegove teorije o nastanku religije i umetnosti i tako dalje, mogu se gotovo podjednako uspešno braniti i napadati. U svakom slučaju, u njih treba pomalo i verovati. Nema ni nauke bez vere. Mora mnogo verovati onaj koji nešto otkriva, ali i onaj koji ovo otkriće prima.

Svaki onaj koji se u sadašnjosti ili budućnosti bude bavio arheologijom psihe, a treba da se bavimo i moramo svi da se bavimo ovom arheologijom, jer je »nepoznavanje samog sebe stvar opasna po život« (A. Adler), neće više moći da mimoiđe otkrića koja je učinio Sigmund Frojd. On je ljudima otkrio jedan od velova tajne, ukazujući im kako da, upoznavajući bolje sebe, mogu sobom bolje i da vladaju.

KAREN HORNAJ I ERIH FROM

Oko 1930. godine Edvard Sapir je prvi postavio čvršće veze i omogućio saradnju između antropologije, sociologije i psihoanalize. U isto vreme priličan broj američkih psihijatara odlazi u Evropu da studira psihoanalizu. Dolaskom nacista na vlast nastala je seoba u suprotnom pravcu. Engleska i Amerika postale su novi centri psihoanalize. Drugi svetski rat, najzad, još je više oslabio dodir između evropske i vanevropske psihoanalize, što je nesumnjivo dalje doprinelo sve samostalnijem razvoju američke psihoanalitičke škole. Od 1935. godine američka psihijatrija neprestano dobija u značaju. Antropološka otkrića Margaret Mid (M. Mead), Rut Benedikt (Ruth Benedikt), Abrama Kardinera, potpuno samostalan razvoj nekih psihijatara bez ikakvog direktnog uticaja Frojda, sve veće interesovanje za međusoban odnos između analitičara i pacijenta, koji je označavao početak bavljenja interpersonalnim odnosima, okupili su 1936. godine jednu grupu vrlo talentovanih psihijatara i psihologa, među kojima Salivena (H. Sulliven), Hornajevu i Froma. Izučavajući međusoban odnos čoveka i njegove kulture, oni su dali sasvim nov i sigurno sasvim originalan pečat daljem razvoju psihoanalize.

Iako je provela više od petnaest godina u berlinskom psihoanalitičkom krugu, u neposrednoj blizini Frojdovih ideja Karen Hornaj (Karen Horney), se posle svoga odlaska u Ameriku, radikalno odvojila od Frojda.

Dospevši u jednu sasvim novu sredinu, koja se tada sigurno još više razlikovala od evropske, pošto je postala bliska saradnica Franca Aleksandera, takođe evropskog emigranta, Hornajeva je naučila da postoje još i mnogi drugi pristupi ličnosti čoveka, kao i neuro-

tičnoj ličnosti našeg, odnosno njenog doba i sredine. Tehnokratski uspon Amerike između dvadesetih i tridesetih godina, brži i smeliji način života nego u Evropi, težnja za zaradom i ekspanzija stečene moći, doprineli su pomenutom zaokretu, koji je, s jedne strane Hornajevu približio više Adlerovim nego Frojdovim koncepcijama, a s druge strane, sociološkim i antropološkim istraživanjima njenih savremenika. Izvanredan materijal koji su prikupili Mid, Benedikt i Kardiner putujući po dalekim zemljama, do tada malo poznatih svetu, nedvosmisleno je pokazao relativnost ne samo pojma seksualne privlačnosti već i društvenih normi, pa i moralnog kodeksa uopšte.

Zaokret je postao očigledan posle objavljivanja najznačajnijih knjiga K. Hornaj: *Neurotična ličnost našeg doba, Naši unutrašnji konflikti* i *Novi putevi psihoanalize,* u kojima se definitivno ogradila od Frojdove teorije libida, pružajući prvi put široku interpretaciju kulturnih odnosa sredine kao značajnih elemenata u nastajanju neuroza.

Ako zaista postoji onakva varijabilnost i relativnost ljudskog ponašanja unutar različitih kultura kao što su to etnolozi pokazali — zaključivala je Hornajeva — onda zdravlje i bolest nije moguće opisivati niti razdvajati samo na osnovu bioloških shema, kao što je to Frojd činio, već mnogo više na osnovu priznatog principa ponašanja koji u jednoj kulturi važi kao ideja vodilja. Prema tome, Frojdova teorija libida može da važi samo za ograničenu oblast srednjoevropske civilizacije, dok za druge civilizacije, na primer za romansku, a pogotovo za neku vanevropsku, njena važnost postaje minimalna ili čak više ne postoji.

Pošto je smatrala da će polazeći od ovakvih osnova najlakše moći da raskrsti sa Frojdovim koncepcijama, Hornajevoj nije ostalo ništa dugo nego da, zanemarujući ili opovrgavajući Frojdove ideje, krene svojim putevima u definiciji pojma neuroze. Ona je to i učinila već u prvoj od pet značajnih knjiga koje je napisala, u *Neurotičnoj ličnosti našeg doba.* U ovoj knjizi ona je neurozama pridala dve bitno nove karakteristike: izvesnu krutost u reakcijama i nesklad između neurotičarevih mogućnosti i ostvarenja tih mogućnosti.

Pošto su dalje analize u toku rada sa pacijentima pokazale da u osnovi svake neuroze počiva strah, odnosno razne nesvesne forme odbrane od straha, Hornajeva je istakla da je samo od relativnog značaja kako neka neuroza genetski nastaje, dok je od daleko većeg značaja u kakvoj se sredini ove neurotične smetnje manifestuju. Prauzrok strahu kod deteta Hornajeva je pronalazila isključivo u nedostatku topline i ljubavi u detinjstvu svojih pacijenata. Ovaj ovako nastali »osnovni strah« stvara rano tzv. osnovno neprijateljstvo iz koga se rađaju svi konflikti. Tri poznata načina na koja neurotičar rešava ove svoje konflikte jesu: bežanje od ljudi, bežanje u strahu ka ljudima i okretanje protiv ljudi. Naročito je originalna ideja o neurotičnoj potrebi pacijenata za ljubavlju. Da žestoka potreba za ljubavlju može često da ima vrlo neurotične korene, izgleda da je izmicalo pažnji svih ranijih analitičara.

I u poslednjoj svojoj knjizi *Neuroza i ljudski uzrast* (1950), iako u njoj stoji pod jačim uticajem Adlera, pa i Junga, odnosno Ranka, Hornajeva razvija nekoliko zanimljivih ideja. Pacijent je bolestan ne samo zbog onoga što mu se desilo u prošlosti, već i zbog toga što se u svojoj borbi protiv ovih događaja prošlosti rukovodi neurotičnim ciljevima koji ga vode pogrešnom prosuđi-

vanju stvarnih vrednosti. Neurotičar je rukovođen svojom »idealiziranom slikom«. Na zabludelom putu neurotičnog razvoja nastaje mržnja i preziranje samog sebe, koji postaju utoliko žešći ukoliko je jaz između stvarnog života neurotičara i njegove idealne slike sve dublji. Osnovni konflikt neuroze postoji između idealne slike, odnosno sistema neurotične sujete i stvarnog Ja pacijenta, koje je kroz ovu idealiziranu sliku o samom sebi sprečeno u razvoju. Jasno je da je cilj terapije upoznavanje pacijenta sa ovom lažnom slikom o sebi i dopuštanje razvoja njegove stvarne ličnosti.

Iako je ovakav radikalni zaokret Hornajevoj bio olakšan već ranijim disidentskim stavovima Adlera, Junga i Ranka, iako je ovakav pristup problemima neuroza bio nagovešten tzv. »horizontalnom« analizom, nasuprot Frojdovoj »vertikalnoj«, iako je, najzad, Hornajeva zaista pomalo neopravdano, pa i nedovoljno argumentovano, potcenila i ulogu detinjstva i ulogu transfera i otpora u terapiji, ovakav njen stav bio je i potreban i poželjan. Moralo se već jednom ovako odlučnim stavom, u kome je ponekad bilo i prenaglašavanja značaja socijalnih činioca, izaći iz ćorsokaka jedne već i previše samouverene teorije, koja je dobrim delom važila samo za jedno određeno doba i određenu sredinu. Na početku neobično smelo Frojdovo *kršenje ustaljenog mišljenja o seksualnosti*, odvelo je Frojda ubrzo do jedne druge krajnosti, precenjivanja uloge seksualnosti u čovekovom životu. Zbog toga je Hornajeva bila sasvim u pravu kada je tvrdila da je pogrešno Frojdovo uverenje da je sa ličnošću sve u redu ako su samo njene seksualne funkcije zadovoljavajuće. Zaista, dublji značaj neuroza i leži u tome što uprkos ove prividne zadovoljavajuće funkcije, ličnost može da bude duboko neurotična, a da joj seksualnost služi samo kao bolesno

ublažavanje njene osnovne anksioznosti. Poremećena seksualnost, čak i kada je prividno normalna, ne bi bila uzrok neuroze, već njen krajnji ishod. Isto tako, bilo je sasvim opravdano bavljenje Hornajeve moralnim problemima ličnosti i njihovim vrednostima. Trebalo je jednom otvoreno reći da »činjenica da preterana ljubaznost može biti reakcijska formacija protiv sadističkih težnji ne isključuje mogućnost koja potiče iz u osnovi dobrih odnosa prema drugima. Pojava plemenitosti kao reakcijske formacije protiv tvrdičluka ne opovrgava postojanje istinske plemenitosti«.*

Hornajevoj treba zahvaliti, na onoj, za nas vrlo značajnoj, korekciji Frojdove pesimističke formulacije odnosa između ljubavi i mržnje, koja glasi: »Mržnja je u temelju svih odnosa naklonosti i ljubavi između ljudskih bića i mržnja u odnosu prema objektima starija je od ljubavi«. Njeni protivstavovi glase: »Sporna tačka u Frojdovoj pretpostavci nije zaključak da čovek može biti neprijatelj, razoran i svirep, niti opseg i učestalost ovih reakcija, već zaključak da je razornost koja se manifestuje u akcijama i fantazijama instinktivne prirode. Opseg i učestalost razornosti *nisu* dokaz da je ona instinktivna«.**

Terapeutska vrednost koncepcija Hornajeve nesumnjivo preovlađuje nad onom teorijske prirode. Postavljajući terapeutske odnose između analitičara i pacijenta možda i na labavije teorijske noge nego Frojd, ona praktično više postiže. Nije joj, naime, cilj da analizirana osoba postane bolje prilagođena, a »manje živa«, već da joj oslobađajući je njene anksioznosti i preterane zavisnosti, omogući spontanost i prirodnost, razvoj onoga što ona zaista jeste.

---

* K. Hornaj, *Novi putevi psihoanalize*, Kosmos, Beograd, 1965, str. 44.

** K. Hornaj, *Novi putevi psihoanalize*, str. 90.

Studijama o razvoju ličnosti i smetnjama na koje ona u svom razvoju nailazi, kao i svojim smelim opservacijama o uticaju kulture na ličnost, Erih From (Erich Fromm), Socijalni psiholog po struci, dao je značajan doprinos kulturalističkoj školi.

From ne smatra zadovoljavanje nagona suštinskim problemom ljudske prirode. Slično Jungu i Ranku, on vidi u istorijskom i individualnom razvoju čoveka određeni smisao: njegovu individuaciju, što će reći neprekidno individualno sazrevanje i dolaženje do jezgre sopstvene ličnosti. Neuroza je i za Froma izraz brodoloma i stradanja čoveka na ovome putu individuacije. Usled novonastalih potreba koje stvara kultura, čovek postepeno stiče svoju autonomiju, ali ona ga u isto vreme čini uplašenim i usamljenim i budi u njemu staru potrebu za priključenjem nekoj ljudskoj grupi, za potčinjavanjem nekom autoritetu. Čovek je, kako piše From, izvojevao svoju slobodu od crkvenih i svetskih autoriteta i ostao sam sa svojim razumom i svojom savešću kao jedinim sudijama, ali se uplašio novostečene slobode; dostigao je »slobodu od«, ali nije još dospeo do »slobode za«, slobode da bude svoj, da bude produktivan, potpuno probuđen. Tako je on pokušao da pobegne od slobode.

Izlaz iz ove mučne situacije može da bude pozitivan ukoliko je jedinka našla takvu zajednicu u kojoj se na najbolji način dalje razvijaju njene mogućnosti. Nažalost, jedinka češće beži od slobode u neurozu, služeći se jednim od četiri mehanizma bekstva: ona razvija destruktivnu strast, postaje sadistička, mazohistička ili konformistička. Nijedan od ovih mehanizama bekstva nije produktivno rešenje problema izolovanosti. U svojoj mazohističkoj potrebi, na primer, jedinka se najčešće podvrgava nekom iracionalnom autoritetu. Ovakva

neurotična osoba koja traži sigurnost u iracionalnom autoritetu, za razliku od normalne osobe, koja se oslanja na racionalno, crpe svoju sopstvenu neurotičnu potrebu za moći, identifikujući se sa nekom autoritativnom snagom, bilo da je ta snaga neka ličnost, grupa ili ideja. Frojdovo Nad-Ja, prema Fromu, jeste unutrašnja manifestacija autoritativne savesti iza koje je tek prava savest skrivena.

Cilj psihoterapeuta, za Froma, nije vraćanje adaptirane osobe njenoj kulturnoj sredini, već razvijanje u njoj osećanja integriteta i poštovanja svoga sopstvenog Ja. Sve adaptacije nekoj kulturi, koje vrše nasilje nad integritetom ličnosti, prouzrokuju krivicu i stid. Samo prava ljubav prema samom sebi, koja počiva na unutarnjem prihvatanju i toleranciji svih strana sopstvene ličnosti, pretpostavka je za savlađivanje egoizma i za stvarno priznavanje vrednosti kod drugih osoba.

Ako sa oblasti sociologije i psihopatologije pređemo na oblast politike i mistike, dve oblasti naizgled protivrečne, kojima je From podjednako strasno odan, onda možemo najpre reći da su From i njegovi sledbenici otišli među psihoanalitičarima možda najdalje u psihološkoj kritici kapitalističkog društva. From je s pravom ukazao da se čovekovo Ja ne bori celog života između nepomirljivih nesvesnih nagona i tabua Ida i Super-Ega, već da se nalazi između silovitih zahteva brutalno nadmoćnog društva, s jedne strane, i svesnih i nesvesnih odbrana postavljenih protiv društva, s druge strane.

Ako je, međutim, From i postavio tačnu dijagnozu stanja društva i položaja pojedinca u tome društvu, on je, kao i toliki drugi, zatajio u terapiji. I sam proizvod toga društva, razdiran unutrašnjim suprotnostima, ostajući u mnogo čemu veran svojoj prvoj ljubavi, psiho-

analizi, From je pokušao da od nje napravi nemoguće — lek za celo jedno društvo koje ipak sledi i druge zakonitosti svoga nastajanja i postojanja, osim onih koji potiču iz nesvesne psihe. Otuda nije nikakvo čudo što je na kraju svoga puta zaplovio u vode istočnjačkog misticizma.

Kojim putevima From prilazi zen-budizmu? Naravno, psihoanalitičkim. Kakve veze on pronalazi između ova dva pravca, jednog koji je ponikao u dubokoj prošlosti Azije, na početku naše ere, religiozno-filozofske prirode, i drugog koji je izdanak evropskog toka misli, viktorijanske epohe s kraja 19. veka, materijalističko-kauzalne prirode? Originalno je od Eriha Froma što on između ova dva potpuno različita sistema i pogleda na svet, odvojenih jedan od drugog »kineskim zidom«, pronalazi jednu jedinu pukotinu, dovoljno široku da kroz nju dunu vetrovi s obe strane zida. Ova pukotina uostalom, predstavlja onaj jedinstveni most, onu ruku koja je pružena od čoveka čoveku, bez obzira kakve je on rase, religije, filozofskog i političkog pogleda na svet. Ovaj most predstavlja doživljaj! Nema uspešnog psihoanalitičkog lečenja bez unutarnjeg preobražaja, bez *iskustvene spoznaje*, jednom rečju, bez unutarnje katarze. Ne važi li ovo isto i još više za doživljaj satorija u zen-budizmu?

Najpre treba uvideti svu opravdanost Fromovog zahteva za preobražajem. Jer ako je svest prosečnog čoveka zaista dobrim delom lažna svest koja se sastoji iz fikcija i iluzija, ako je čovek zbog toga sam sebi stranac pa su mu u istoj meri i svi drugi strani, ako on pretvara iskustva u nestvarnost umovanjem pa se iz straha oslanja na idole, ili postaje požrtvovani mazohist, ili naduveni narcist, kao što nas sa mnogo uverljivih dokaza ubeđuje From, onda je potreba za premoš-

ćivanjem ove »afektivne zagađenosti« i ulaženjem u neki satori koji će značiti »iskustvenu spoznaju« kod današnjeg čoveka vrlo velika. Ostaje samo bolno pitanje: kako?

From se ovde poziva, najpre, na tradiciju evropske filozofije kroz vekove. Čovek je za Froma u suštinskoj, dakle, egzistencijalnoj dihotomiji, i to sasvim nezavisno od spoljnih uslova života pa, dakle, nezavisno i od ekonomskih činilaca koje ovaj ubeđeni zagovornik prelaza kapitalizma u socijalizam nikada ne potcenjuje. Čovek je u dihotomiji zbog toga što je u prirodi i što u isto vreme svojim duhom transcendira ovu prirodu. Ova dihotomija se nikada ne može do kraja razrešiti razumom i naporima diskurzivnog uma. Još od Dekarta misao i osećanja odeljena su i rascepljena i na mesto nekadašnjih ideala čovekovog savršenstva u našem veku postavljen je naopaki ideal savršenstva stvari. Ovaj rascep, ovu kolektivnu shizofreniju čoveka koja je započela još od srednjeg veka da bi danas dostigla svoj maksimum, pokušalo je da premosti samo nekoliko velikih filozofa čija je dela vredno proučavati i danas. To su bili najpre, Spinoza, sa svojom sažetom formulacijom intelektualne ljubavi prema bogu, u kojoj su intelektualna i afektivna spoznaja tesno povezane, zatim Fihte, Niče i Bergson.

Da bismo se na vreme opremili pravim instrumentima pomoću kojih uspešno možemo prići najpre ovim filozofima a onda preko njih i humanističkoj psihoanalizi, da bismo dospeli do zen-budizma, moramo, prema Fromu, napustiti Aristotelovu logiku koja nam nikada neće pomoći da izađemo iz protivrečnosti i okrenuti se tzv. paradoksalnoj logici. Paradoks je odlika duha. Ljudski duh opaža stvarnost u protivrečnostima, stoga može da upozna samo negaciju, nikad pozitivnost krajnje

realnosti. Samo skok u Jedno, satori, Jaspersov skok iz kućišta u egzistenciju može kroz doživljaj razrešiti problem protivrečnosti.

Da li je Fromu ovaj skok uspeo i, ako jeste, da li je on postao time izgubljen za nastavak žilave borbe kapitalizma i socijalizma u misaonoj sferi socijalnih revolucionara današnjice, kao što neki misle, ili je i u njemu sve ostalo samo na silnom naporu i želji da preko zenovog doživljaja izbegne ćorsokak u koji ga je dovela njegova filozofska i psihoanalitička evolucija? Ne znamo da odgovorimo na ovo pitanje; možda će na njega odgovoriti budućnost ili u njoj sam Erih From, čovek koji i sa ovim što je napisao ostaje jedan od vrlo značajnih kritičara i nastavljača psihoanalize.

III

PSIHOANALIZA I KULTURNA ANTROPOLOGIJA

Cilj ove rasprave je da ukaže na doprinos koji je psihoanaliza dala kulturnoj antropologiji svoga i našeg vremena i da kritički razmotri ovaj doprinos.

Pođimo najpre od činjenice da je psihoanaliza široko otvorila vrata istraživanju čovekovog psihičkog života svojim empirijskim dokazima o postojanju nesvesnog u čoveku, čije su postojanje slutili veliki ljudi kulturne istorije, od Platona, preko Avgustina do Lajbnica i Ničea. Ona je, dalje, otkrila izvanredan značaj nagonskih ispoljavanja u čoveku, kao i sam koren ovih nagona, u prvom redu seksualnog nagona, kasnije i agresije kojoj je sam Frojd priznao samostalnost, zatim i sudbine ovih nagona od čijih metamorfoza zavisi psihički i fizički integritet čoveka. Ona je ukazala na to da se patološki mentalni procesi u osnovi malo razlikuju od onih u zdravih ljudi, ponavljajući tako od ranije poznat princip: »bolest ništa ne stvara, ona samo oslobađa«. Ponavljanjem ovog principa psihoanaliza je dala sebi pravo da ne bude samo psihopatološka i terapeutska već i psihološka i pedagoška disciplina.

Psihoanalitička interpretacija snova bila je jedna od važnih poluga u našem upoznavanju nesvesnog i ona je doprinela da se analizi snova priđe naučno. Ona je bila kasnije mnogo korišćena u svim oblastima kultur-

nog stvaranja, posebno u literaturi i drugim umetnostima.

Psihoanaliza je otkrila nesumnjivo prisustvo seksualnih impulsa i kod dece te na taj način pružila realniju sliku o čovekovom razvoju uopšte, specijalno o razvoju njegove seksualnosti. Prateći tragove ovog razvoja u detinjstvu, naročito frustracije seksualnog porekla u toku prve tri godine razvoja, i to posebno u trećoj godini, Frojd je, najpre na osnovu analiza odraslih, a onda i dece, mogao da postavi izvesna pravila razvoja oralnog, analnog i genitalnog karaktera, posebno podvlačeći presudan značaj odnosa koji se stvara između dece i roditelja suprotnog pola, obrazujući tzv. Edipov kompleks koji je tako postao alfa i omega čitave psihoanalitičke zgrade.

Prirodno je da su psihoanalitički rezultati istraživanja seksualnog psihičkog razvoja deteta zainteresovali vaspitače, tako da je pedagogija dobila vrlo mnogo podsticaja od psihoanalize, pa je i svoje zadatke u posmatranju dece i njihovog vaspitanja, kao i zaštitu dece od mogućih trauma, sagledala u sasvim novoj svetlosti.

Pošto je ukazala na značaj omaške i vica u svakodnevnom čovekovom životu, psihoanaliza se upustila u tajne umetničkog stvaralaštva, otkrivajući u njemu kako nesvesne impulse koji upravljaju umetničkom kreacijom tako i dejstvo umetničkog dela na gledaoca, slušaoca ili čitaoca, zainteresovala se za mitologiju pronalazeći u njoj motive incesta, kastracije itd., shvatajući mit kao neku vrstu kolektivnog sna; otkrivajući veliku sličnost između detinjstva individue i detinjstva naroda, smatrajući da su neke osnovne nagonske pulsije bile zaustavljene u svome zadovoljenju, jer im je ovaj put bio zabranjen, psihoanaliza je smatrala da su putem sublimacije ovi isti zaustavljeni i nezadovoljeni nagoni

bili začetnici prvog plemena, prvih običaja i navika, prvog morala, religije i filozofije. Svi su oni samo ekvivalent sublimacija individue. Ovo je bio jedan od doprinosa, naravno u formi hipoteze, kako različitim teorijama o postanku religije tako i raznim sociološkim teorijama o formiranju prvog društva.

Smatrajući da se razne magijske i animističke predstave kod dece gotovo u celini poklapaju sa ovakvim istim predstavama u primitivnih naroda i da socijalna organizacija primitivnih plemena počiva u potpunosti na strahu od incesta, rana psihoanaliza je ušla i u oblast istraživanja etnologa, pružajući budućim etnolozima priliku da na materijalu njihovih izučavanja provere, dokažu ili odbace ovakve psihoanalitičke pretpostavke. Takva buduća etnološka istraživanja o značaju totema i raznih tabua, u prvom redu tabua incesta, kojima je psihoanaliza pridala veliko značenje, imala su u isto vreme da provere opravdanost psihoanalitičke teorije o nastanku religije. Jer čovek, po Frojdu, nije mogao drugačije da zamisli boga nego po ugledu na svoga moćnog oca, pa je i religija, shodno ovoj predstavi malog deteta o ocu, samo regresivno obnavljanje infantilne potrebe za zaštitom.

Najzad, doprinos psihoanalize poznavanju opšteg razvoja čoveka, svakako da je i njena terapeutska metoda koju je razradila, u toku decenija priprema, na principima dinamike, topike i ekonomike psihičkog života, postavljajući poznate i empirijom proverene teorije o otporu i potiskivanju, transferu i kontratransferu, deleći šematski psihički život čovekov na tri dela, Id, Ego i Superego. Entuzijasti su ovu terapeutsku metodu koja je prvobitno bila namenjena lečenju samo neuroza dosta rano primenili i u lečenju nekih psihoza.

Usavršavanje i obogaćivanje psihoanalitičke tehnike uticalo je na pojavu nekih novih psihijatrijskih i psihoterapeutskih disciplina, kao što su grupna psihoterapija i psiho-drama ili na pojavu psihosomatske medicine. Ova poslednja već je počela revolucionarno da utiče na čitavu medicinu, menjajući neke njene dosadašnje koncepcije o zdravlju i bolesti.

Pružili smo kratak pregled psihoanalitičkih postignuća i psihoanalitičkih podsticaja u vrlo različitim oblastima kulturne antropologije. Kada je Sigmund Frojd započinjao, u zajednici sa Brojerom, svoje studije o histeriji 1895. godine, sigurno nije predstavljao ništa više, bar za svoju najbližu okolinu, a verovatno i za samog sebe, nego jednog skromnog, talentovanog naučnika, lekara, u kakvima Beč u ono vreme nije oskudevao. Kada je, međutim, 1918. godine završio svoje poslednje veće delo, poznati esej *Mojsije i monoteizam*, iz skromnog lekara-praktičara nikao je gigant i pomalo prorok, koji je bio ubeđen da može da pruži svetu objašnjenje kako o nastanku države, morala, religije, umetnosti tako i o onim osnovnim polugama koje u vidu seksualnog nagona i nagona smrti pokreću sve živo. Godinu dana pre smrti Frojd je imao iza sebe izgrađenu ne samo metapsihologiju nego i psihoanalitičku filozofiju istorije u kojoj je pokušao da objasni da u Edip-kompleksu treba tražiti početke religije, morala i društva.

Kako se moglo desiti da od jednog obdarenog bečkog lekara koji se najpre zanimao za anestetička svojstva kokaina i za histološke preseke mozga, pa onda za nesvesne motivacije, snove i omaške, od jednog u ličnom životu pomalo uplašenog, dosta nepoverljivog i verovatno neurotičnog čoveka, postane filozof Sigmund Frojd, koji na temelju rada sa duševno bolesnim pacijentima stvara novi pogled na svet? Pogled koji nas

pritiskuje svojim pesimizmom i fatalizmom, iako mu ne možemo prebaciti nedostatak oštroumnosti, još manje naivnost i nerealnost.

Nije samo Frojd napravio ovaj smeli put od otkrića u jednoj relativno ograničenoj oblasti do filozofije života. Njegov primer sledili su i njegovi učenici i disidenti: Adler, Jung, Rank, From, da pomenemo samo neke poznate nastavljače prvobitne psihoanalitičke misli.

Mora da se prizna da je težnja da izgradi svoj »pogled na svet« svojstvena čovekovoj prirodi. Svakom čoveku koji je naučio da misli i lagano upoznaje samog sebe duševni život je zagonetka. Kada se sada neko ko je natprosečno talentovan sasvim posveti naučnom izučavanju duševnog života, a uz to postane i analitičar, izvesna uopštavanja, konačni sudovi, poslednje formulacije o pojedinim elementima psihe, ali i o njoj u celini, nameću se sami od sebe. Izvan i pored ovog opšteg činioca koji natprosečnom talentu u nauci, konkretno u psihijatriji i psihoanalizi, pruža primamljivu priliku da se upusti i u uopštavanja filozofske prirode od nesumnjivog značaja za ovo uopštavanje su još i lični profil ovakvog naučnika-filozofa i činilac vremena u kome je on živeo i stvarao.

Ako se vratimo na Sigmunda Frojda, kao i na odnos njegove psihoanalize prema kulturnim tekovinama njegovog doba, ali i opštem duhu vremena u kome je stvarao, onda moramo, najpre, podsetiti da je vreme u kome je živeo Frojdu nesumnjivo nametnulo svoju naturalističko-mehanicističku koncepciju života, po kojoj je sve trebalo i moglo da se podesi po teleološko-kauzalnim principima. Ako ovome dodamo neurotične konflikte, sa samim sobom, koje je Frojd imao od mladih dana, kao i porodičnu sredinu patrijarhalnog morala u kojoj

je Frojd odrastao, onda će nam postati shvatljiviji Frojdov determinizam, pa i pesimizam u filozofiji.

Pri svemu tome, priznanje koje dugujemo psihoanalizi čije su ideje bile u vreme kada je ona nastajala upravo revolucionarne nije malo. Gotovo svaka nova misao koju je psihoanaliza iznosila pred javnost — a priličan broj ovih misli bio je stvarno nov — nailazila je na tako žestok otpor javnosti, kako one naučne tako i laičke, da je izvesno preterivanje i prenaglašavanje nekih od ovih prvobitnih psihoanalitičkih misli i ideja postalo sasvim prirodno i razumljivo. Slobodna od svakog lažnog stida i svakog licemerstva, psihoanaliza je hrabro zašla u sve tamne uglove ljudske duše, ispitujući i iznoseći na videlo i one delove te duše koje je konformistička etika onoga doba odbacivala smatrajući ih »suviše ljudskim«. Upoređujući čovekov psihički život sa ledenom santom koja plovi okeanom, pri čemu je njen vidljivi deo, iznad površine vode, daleko manji od onog dela koji se ne vidi, stavljajući ovako presudan naglasak na nesvesni deo psihe i njegov neslućeno veliki uticaj na svest i svesne odluke, psihoanaliza je morala da šokira čovečanstvo i da izazove protiv sebe dugotrajnu buru protesta i, moramo reći, vrlo mnogo neopravdanih pa i zlonamernih i tada uvek afektivnih kritika. I ne samo to. Ona je izazvala strah u ljudima. Otkuda strah od psihoanalize?

Moramo poći najpre od činjenice da je Frojdovo otkriće nesvesnog (tačnije, to nije bilo otkriće, već samo njegovo prvo sistematsko i empirijsko izučavanje) značilo treću revoluciju ili treći udar nanet samoljubivom čovečanstvu posle Kopernika i Darvina. Epohalno Frojdovo otkriće da čovek nije gospodar samoga sebe, bar ne u onoj meri u kojoj to veruje da jeste, da je oblast njegovog svesnog života skučenija od oblasti nesvesnog,

nije moglo proći i još uvek ne prolazi bez žestokih reakcija uvređenog čovečanstva koje odgovara i na ovaj šok na isti način kao što je odgovaralo na prva dva. I čovek i čitavo čovečanstvo idejom o sopstvenoj svemoći, kao i o vladanju nad sobom i prirodom, brane svoj narcizam i na kraju i svoje psiho-fizičko jedinstvo. Samo beskrajna i dugovekovna čovekova slabost pred prirodnim silama mogla je da stvori, kompenzatorno, ovakvu precenjenu ideju o svojoj svemoći. U ovom pogledu mnogi pojedinci, pa i čitava društva, upravo liče na neke duševne bolesnike koji su isto tako ubeđeni u svoju svemoć, kao i u magijski značaj izgovorene reči. U ovome i vidimo još jedan mogući razlog straha pojedinca i društva od psihoanalize.

Čini nam se da se ljudi zaista ponekad ponašaju pred psihoanalizom kao pred duševnim bolesnikom. Kao što ovaj svojim ponašanjem i onim što kaže izaziva kod običnog čoveka neku čudnu nelagodnost, nešto što mu je u isti mah i strano i blisko, tako i psihoanalitička otkrića izazivaju kod čoveka sumnju u moć i vrednost izgovorene reči, jer počne da sluti da se iza izgovorene reči krije neki drugi, dublji i tamniji smisao. Kao što se društvo brani od duševnih bolesnika, u tamnom naslućivanju da može i samo slično da oboli ili da je već obolelo, tako se ono brani i od psihoanalize, plašeći se da mu ova otkriva onu stranu njega samog o kojoj do tada ne bi se moglo reći da nije ništa znalo, nego nije ništa htelo da sazna.

Ako čovek, i kao pojedinac i kao deo čovečanstva, uspeva često i na duže vreme da prevari sebe, ovakav pokušaj se uvek završava nekom bolnom opomenom koju mu donose događaji, često vođeni vesnicima nove misli, a preko kojih čovek uvidi da postoji u njemu još nešto bitno, osim onoga što je do tada smatrao bitnim.

I tako se čovek, preko neizbežnih frustracija i šokova ispravlja, uči postojanju suprotnosti i njihovom priznanju u sebi, približavajući se ovako onoj idealnoj celini koja se označava kao integritet ličnosti. Ako nas je hrišćanstvo, naravno, u svome idealnom učenju, uzdizalo do anđela, psihoanaliza je došla da nas svuče do nemirnih, nagonskih prohteva koji mahnitaju u nama. U jednoj značajnoj rečenici Frojd je napisao svome poštovaocu Ludvigu Binsvangeru: »Čovečanstvo je naravno znalo da ima duh u sebi: ja sam morao da mu pokažem da ima i nagone«.*

Prošlo je, srećom, dovoljno vremena od kada su se pojavile prve smele Frojdove misli i prve gnevne kritike na njih. Još uvek ne procenjujući dovoljno verno ni veličinu novih misli niti žestinu tadašnje kritike, mi smo danas ipak u stanju da priđemo psihoanalizi mnogo mirnije i objektivnije nego nekada i da pokušamo sada, u daljem našem izlaganju da procenimo šta od psihoanalize ostaje kao njen trajan doprinos kulturnoj antropologiji, šta je još uvek sporno i zahteva dalje proveravanje, a šta moramo da odbacimo kao pogrešno i neprihvatljivo.

Pođimo najpre od onih Frojdovih teza za koje nam se čini da su najmanje u stanju da izdrže savremenu kritiku i pogledajmo šta je od njih ipak ostalo kao korisni stimulans u nastajanju novih teorija. Mislimo na Frojdove etno-sociološke teze o postanku egzogamije i morala. Da ih se još jednom podsetimo.

Shodno Hekelovom otkriću po kome je ontogeneza reprodukovana filogeneza, Frojd je video u razvoju čovečanstva tri stupnja: 1) promiskuitetna porodica u kojoj su sve žene prepuštene svojevoljnosti najjačeg

* L. Binswanger, *Erinnerungen an Sigmund Freud*, Francke Verlag, Bern, 1956, S. 98.

poglavice, 2) ubistvo oca od strane bratskog klana i uspostavljanje tabu incesta, i 3) osnivanje ljudske kulture u totemizmu u kome je ubijeni otac, zbog osećanja krivice sinova, proglašen za boga.

Preko Edipovog i kastracionog kompleksa deteta ontogeneza reprodukuje razvoj čovečanstva. Pošto na ovaj način kultura, prema Frojdu, počinje ubistvom (i u Bibliji je na samom početku Kainovo ubistvo) i neprekidan je napor da se preko regresije i pretnji (kastracijom) spreči ponavljanje ubistva (a ono se ipak ponavlja), čovek je za njega primarno asocijalno biće. Čovek je to i u odnosu na oba svoja nagona, seksualni i agresivni. Libido samo prividno vodi sjedinjavanju ljudi. Prepušten sâm sebi, on vodi u regresiju, infantilizam i anarhiju. Da je agresija upućena uvek na destrukciju, za Frojda je očevidno samo po sebi. Čovekovo ponašanje u odnosu na drugog čoveka uvek je ambivalentno, nošeno mržnjom i ljubavlju, otud uvek mogućnost da se ovi odnosi raspadnu.

Oslanjajući se u svojim tezama na antropološka izučavanja Frezera i Robertson Smita, nemajući pred sobom još uvek rezultate etnoloških izučavanja budućih značajnih naučnika, kao što su Margaret Mid (M. Mead), Rut Benedikt (Ruth Benedict) ili Abram Kardiner, rani psihoanalitičari su uglavnom obraćali pažnju na one momente antropoloških ispitivanja u kojima je izgledalo da se istorija primitivnih kultura poklapa sa analitičkom teorijom. Analitičari su pri tome površno interpretirali simboliku primitivnih obreda pozivajući se na psihoanalitičku teoriju, ne pokušavajući da shvate opšti izgled jedne kulture.

Ne nalazeći u svojim izučavanjima primitivnih naroda na Novoj Gvineji ili među američkim Indijancima nikakve tragove ubistva oca u prahordi, M. Mid je u

ranom odnosu majke prema detetu, shodno postojećim tradicijama u etničkim plemenskim grupama koje je izučavala, nalazila glavne obrasce ponašanja odraslih ljudi u plemenu. Isto tako, njihov odnos prema seksualnosti, koja je tolerisana ili potiskivana, odlučivao je da li je celo pleme bilo više harmonično i sklono miru ili agresivno i ratoborno. Do sličnih zapažanja došao je i A. Kardiner kod Aloreza i Komančo-Indijanaca koji su se i prema susednim plemenima i međusobno ponašali sasvim različito, u zavisnosti od roditeljske brige i ljubavi prema deci kod jednih i izrazito samostalnog odgoja, samo uz malu pomoć starije braće i sestara, kod drugih. R. Benedikt, živeći duže vremena među Pueblo-Indijancima u Novom Meksiku, odlučno je negirala primarnu ulogu bioloških datosti čovekovih u odnosu na uticaj njegove socio-kulturne okoline.

Klod Levi-Stros (C. Lévi-Strauss), francuski sociolog, etnolog i antropolog, najznačajniji predstavnik savremene strukturalne antropologije, ne samo da je Frezerovo predstavljanje totema smatrao naučnom fikcijom, već je i Frojdovo objašnjenje zabrane incesta posle ubistva oca nazvao mitom. Zabrana incesta je za Levi-Strosa savladavanje prirode (incestne želje) putem kulture (zabranom). Kultura nastupa samo sa čovekom i odlikuje se zakonima i pravilima. Egzogamija je nastala iz prvobitne endogamije na principu razmene žena. Plemenske zajednice koje su imale previše žena menjale su ih za neku drugu odgovarajuću vrednost sa plemenima koja su imala premalo žena. Otud je incestna zabrana bila manje zabrana a više ponuda. U svakom slučaju, incestna zabrana i egzogamija su za Levi Strosa nerazdvojno povezane.

Iako pomenuta istraživanja modernih antropologa i etnologa ne daju za pravo prvobitnim psihoanalitičkim

tezama o razvoju društva i morala, neke Frojdove ideje bile su podsticaj za dalja istraživanja, a neke ni danas nisu izgubile potpuno svoju valjanost. Među njima treba istaći sledeće: 1) čovek je primarno asocijalno biće, 2) institucije i nagoni stoje međusobno u odnosu dinamičke zategnutosti, i 3) problem incesta je imao važnost u nastajanju ljudske kulture.

Dobro je poznato da je prvobitna psihoanalitička zgrada podignuta na čvrstim temeljima biološke koncepcije čoveka i sveta i da je na ovome temelju malo mesta ostalo za ulogu društva u formiranju i ponašanju individue. Zbog ove svoje nesumnjive jednostranosti psihoanalitička teorija je bila izdašno i odavno kritikovana, kako od strane marksistički orijentisanih psihologa i filozofa (Vološinov, Sapir, Rajh, Vels itd.) tako i od strane američke kulturalističke škole (Hornaj, Aleksander, Saliven, From).

Pre nego što bismo se osvrnuli na ove, najvećim delom opravdane kritike, istini za volju treba reći da je Frojd, iako je najviše pažnje nesumnjivo posvetio čoveku kao individui i individualnoj strani problema koje je proučavao, u svojim kasnim radovima dao vredne priloge i društvenim aspektima problema. Upravo je Markuze jedan od retkih mislilaca koji su učinili napor u tumačenju socijalne strane Frojdovog učenja. Podsticaj za ovakav napor pružio mu je sam Frojd koji je u *Nelagodnosti kulture* utvrdio niz sličnosti između individualnog i društvenog rada, što ga je navelo da postavi pitanje o mogućnosti neuroze društva, i da napiše »da će se jednog dana neko odvažiti na to istraživanje patologije civilizovanih zajednica«, što je danas zaista postalo predmet istraživanja.

Isto tako, možda bi i za dobre poznavaoce Frojdovih spisa bilo iznenađenje kada bismo ih podsetili na jednu

Frojdovu rečenicu koja glasi: »Glavna udarna snaga motiva ljudskog društva fundamentalno je ekonomska«.

No ipak, iz gornjih navoda ne možemo izvući zaključak, a ni sam Frojd ovaj zaključak nije izvlačio, da je psihoanaliza prvih decenija svoga postojanja vodila dovoljno računa o ulozi društva i uticaju ovoga društva na urođena nagonska ispoljavanja individue.

Ne ulazeći ovoga puta u opravdanost, ali i preterivanja nekih marksista i svih bihejviorista u kritikovanju psihoanalitičke teorije nagona, zadržali bismo se samo na Hornajevoj i Fromu, kao predstavnicima savremenih tumačenja prirode nagona i prirode društva. Hornajeva je, suprotstavljajući se Frojdovom mišljenju po kome se specifične smetnje u razvoju libida nalaze u konfliktu između nagona i spoljneg sveta, razlog ovih smetnji pronalazila isključivo u nedostatku topline i ljubavi u detinjstvu svojih pacijenata, opredeljujući se ovako za već ranije pomenuta gledišta modernih antropologa, u prvom redu M. Mid. Verovatno je Hornajeva imala pravo i kada je govorila da su socio-kulturni činioci oni koji stvaraju strah i neprijateljstvo među ljudima, otuđujući ih time jedne od drugih, pa da je socio-kulturna sredina najznačajniji činilac u formiranju karaktera i onog toliko neophodnog osećanja sigurnosti deteta u razvoju.

Polazeći od opravdane pretpostavke da je čovek od svog rođenja najmanje determinisan od bilo kog živog bića, što bi značilo da se on adaptira ne preko nagona, već preko učenja i uslova kulture u kojoj raste, E. From je odbacio psihoanalitičku tezu o zadovoljavanju nagona kao suštinskom problemu ljudske prirode. Priroda čoveka je, po njemu, produkt kulture, a i sam čovek je kreacija i delo onog najznačajnijeg kontinuiteta ljudskog napora koji zovemo istorija.

Sa ovakvim Fromovim mišljenjem, toliko suprotnim Frojdovom, nalazimo se na drugom kraju neke zamišljene klackalice na kome nas, kao i na onome prvom, obuzima slična nedoumica, ali raste potreba da se približimo njenoj sredini u kojoj mora da vlada izvesna ravnoteža snaga. Jer, koliko god bili daleko od pesimističke Frojdove formulacije po kojoj je mržnja u odnosu prema objektima starija od ljubavi, ne možemo, na žalost, biti sigurni ni u suprotno tvrđenje, kao ni u onu vrstu optimizma koja smatra da će sa promenjenom društvenom i ekonomskom osnovom čovek biti oslobođen agresije i mržnje i poleteti prema svome pravom i jedinom cilju: samoostvarivanju i slobodi.

Frojdov lični odnos prema religiji, a ovakav odnos su imali i svi njegovi prvi učenici, čak i kada su postajali disidenti, sa izuzetkom Karla Gustava Junga, bio je kroz sve faze njegovog razvoja neprestano odbijajući. Lični bog nije bio za Frojda i psihoanalitičare niko drugi nego idealizovani otac, a zaštitu koju religija nudi svojim vernicima objašnjavali su time što ih religija oslobađa od roditeljskog kompleksa za koji je vezano osećanje krivice, kako individue tako i celog čovečanstva, rešavajući taj kompleks umesto njih, dok onaj koji ne veruje mora ovaj zadatak sam da reši. Slično poznatoj krilatici: religija je opijum za narod, Frojd proglašava da je religija kolektivna iluzija. Obrazlažući svoje shvatanje religije sa izvanrednom doslednošću svoje oštre logike, strasno zaljubljen u razum, intelekt i nauku koji će, po njegovom uverenju, jednog dana uspešno zameniti u ljudskim srcima religiju, Frojd i psihoanalitičari (slični u ovome boljševističkim entuzijastima odmah po ostvarenju ruske revolucije) čudno su i naivno precenili čoveka i njegove mogućnosti da se radikalno izmeni. Već samo posle nekoliko decenija

psihoanalitičari su se mogli, tako reći na svakom koraku, uveriti da je homo religiosus u čoveku pružio otpor psihoanalizi i odbio da prihvati razum kao svoje vrhovno dostignuće, racionalna objašnjenja njegovog iracionalnog bića kao konačna i jedina, priklanjajući se radije Paskalovom mišljenju koji je jednom napisao da ljudsko srce ima zakone o kojima ljudski razum ne zna ništa.

Kasnija bavljenja problemom religije u psihijatriji i psihoterapiji, počevši od Junga pa do Barika (H. Baruk), Karuza (I. Caruso), Frankla (V. Frankl), Bitera (W. Bitter) i Bluma (E. Blum), pokazala su mnogo složenije odnose i veća i dublja prostranstva tog našeg nesvesnog, koje nije samo sedište amoralnih, asocijalnih i alogičnih težnji, već sadrži i neki još uvek nedovoljno poznati red, harmoniju i sintezu, što je sve dalo prava i psihoterapeutima i teolozima da na nov i produbljeniji način postave i sebe i svoje odnose podjednako prema religioznom i nereligioznom čoveku.

Pri svemu tome, i u ovoj oblasti Frojdova opomena ostala je i danas na snazi. Ona ukazuje na veliki broj religioznih ljudi koji su teški neurotičari, koji traže da u religiji nađu pogodan kompenzatorni izraz za svoje potisnute agresivne ili seksualne sklonosti, kod kojih religioznost zaista nije ništa drugo do regresija, povratak na infantilni stadijum slepog verovanja vidljivom ili nevidljivom autoritetu.

Već smo ranije nagovestili da ćemo se u daljem izlaganju o odnosu kulturne antropologije prema psihoanalizi osvrnuti i na njen odnos prema umetničkom stvaralaštvu. Kao što je poznato, ne samo da su Frojdove briljantne patografske studije o Leonardu da Vinčiju, Mikelanđelu ili Dostojevskom doprinele da psihoanaliza nađe neočekivano snažnog saveznika među

piscima svoga doba, u koje osim nadrealista treba ubrojati i takve literarne genije kao što su bili Džojs i Prust, već su, pored Frojda, i poznati psihoanalitičari (Rank, Džons, Abraham, Saks i drugi) davali značajne priloge literaturi i genezi umetničkog stvaralaštva uopšte, polazeći sa osnovnih pozicija rane psihoanalize.

Ortodoksno psihoanalitičko učenje je već u izboru umetničke forme pronalazilo determinisanost. Po ovom učenju, nadmoćnost narcističkog elementa u ličnosti umetnika odvodila je ovog poeziji, analnosadističkog — plastičnim umetnostima, ekshibicionističkog — pozorištu, a homoseksualnog — baletu. Pri tome je psihoanaliza težila da odgonetne umetnika i njegovo stvaranje analizirajući (kao i u pacijenata) njegovo detinjstvo i oštećenja koja je u njemu umetnik pretrpeo, povezujući ponašanje i stvaralački materijal umetnika sa njegovim odnosima prema roditeljima, pomažući se u objašnjenjima još i poznatim stavom o mogućnosti sublimiranja nagona.

Ma koliko i u ovoj oblasti doprinos psihoanalize bio veliki, bogateći naše razumevanje nekog umetnika i njegovog dela, ne samo da su pomenuti psihoanalitički stavovi bili nedovoljni da objasne i tako velike stvaraoce kao što su bili Dostojevski, Gete ili Niče, već su stavovi nekih psihoanalitičara, na primer, Štekela, (Stekel) koji je tvrdio da je došao do neoborivog ubeđenja da ne postoji razlika između pesnika i neurotičara, izazvali opravdane kritike i odbijanje da se ovakvi isključivi zaključci prihvate. Da li se stvaralačka dela genijalnih ljudi mogu objasniti samo sadržajima njihovog individualno nesvesnog i to još, po mišljenju psihoanalitičara, teško neurotičnog, ili je prihvatljivije da se, bar kao pomoćna hipoteza, prihvati gledište Karla Gustava Junga koji smatra da veliki

stvaraoci imaju mogućnost da zahvate i u sadržaje svoga kolektivno nesvesnog, oslobađajući se na ovaj način ćorsokaka ličnog, ostaje budućim istraživačima umetničkog stvaranja i umetnika da provere. Nama je teško da poverujemo ne samo da se jedno veliko umetničko delo može do kraja objasniti kompleksom oca, majke, seksualnim potiskivanjem i kasnije sublimacijom, već i da je psihoanalitički metod stroge kauzalnosti, koji je mogao tako uspešno da se primeni na mnoge oblasti nesvesnog duševnog života, sa podjednakim uspehom i lakoćom primenljiv i na stvaralački impuls pravog umetnika. Pre će biti, kao što neki kažu, da ovde psihološko ustupa mesto vizionarskom. Pri tome, teško da je ovo vizionarsko samo umetnikovo neurotično individualno nesvesno.

Dodirnuli bismo još odnos psihoanalize prema egzistencijalističkoj filozofskoj orijentaciji savremene antropološke psihijatrije i psihoterapije.

Razlažući čoveka na njegove sastavne delove i borbu ovih delova na borbu između principa zadovoljstva i principa realnosti, uprošćujući čovekove reakcije, njegovo ponašanje, njegovu ideologiju, pa i svodeći njegovo stvaranje na dejstvo osnovnih nagona, u prvom redu seksualnog, pri čemu bi nagoni bili čas zadovoljeni čas potisnuti, a onda kod nekih sublimirani, psihoanaliza nas je stavila u nedoumicu kako u pogledu čovekovog korena tako i njegovog stabla, pa i cveta na tome pomalo ogoljenom drvetu.

I sama psihoanalitička terapija kao da nije imala drugi cilj nego da neurotičnog pojedinca vrati zajednici, svejedno kakvoj, kako bi ovaj postao sposoban da normalno radi i normalno voli, što dobrim delom treba da znači da obavlja seksualne odnose bez smetnji.

Ono što nas je takođe ne malo pritiskivalo u klasičnoj psihoanalitičkoj teoriji bila je njena strogo deterministička orijentacija koja se odnosila na gotovo sve manifestacije čovekovog života.

Čini nam se da su egzistencijalistički orijentisana psihijatrija, ponesena idejama Martina Hajdegera i okupljena najpre oko Binsvangera, Jaspersa, fon Gebzatela (von Gebsatell) i Minkovskog, zatim personalistička psihoterapeutska škola sabrana oko ideja Martina Bubera i Maksa Šelera i njoj bliska »nova bečka škola« sa Franklom, Demom (W. Daim), Karuzom, unele više svetlosti i vedrine u objektivnu sliku o čoveku.

Već je Jaspers davno kritikovao sam pojam zdravlja u psihoanalizi, smatrajući da cilj svake psihoterapije nije zdravlje po svaku cenu. Ako je cilj psihoterapije oslobođenje bolesnika od svih njegovih simptoma, do prilagođavanja postojećim društvenim prilikama i normama, onda je ovakav cilj, za Jaspersa, nedovoljan i jadan, jer ona može ovako da stvori legiju konformista kojima više nije cilj da dokuče smisao sopstvene egzistencije, na šta su ih njihovi nervni simptomi upravo podsticali, već im svrha postaje oportunistički život u kome je jedini cilj sticanje moći i važnosti, kao i seksualno zadovoljavanje.

Egzistencijalistički pristup zdravom i bolesnom čoveku zaista je ublažio determinizam psihoanalize. On posmatra čoveka kao slobodno biće, sposobno da bira, biće koje traži vrednosti i koje traži smisao, odgovorno za svoje postupke i spremno da odgovori na promene koje život pruža. Njegova odgovornost upravljena je prema drugima i prema samom sebi, što znači da se on bori za autentičnost, gradeći svoju ličnost i braneći je od napada. Egzistencijalan pristup kombinuje ovako etički princip sa subjektivnim, smatrajući da vrednosti

ne treba da budu nametnute ljudima; radije shvata čoveka kao samo-eksperimentatora. Na ovaj način etički i subjektivno-fenomenološki aspekti postaju povezani.

Psihoterapeut, ako dalje pratimo misao egzistencijalističke psihijatrije, ne sme nikada da postane psihološki tehničar već psiholog koji rasvetljava dubine nesvesnog kod svog pacijenta i svoje sopstvene, koji sprema pacijenta na slobodu u kojoj će ovaj sam odlučiti koji će egzistencijalni modus da prihvati kao najbolji.

Ne može niko reći da ovakve i slične misli savremenih psihoterapeuta koji su, doduše, primili neke osnovne impulse od psihoanalize, ali onda nastavili da se razvijaju u sasvim drugom pravcu, ne prijaju našem sluhu i duhu. U njima prepoznajemo zrno bisera čak i onda kada priznamo da ponekad potiču više od filozofa nego od praktičnih lekara, da su nastali više kao plod apstraktnih, iako dubokih razmišljanja nego svakodnevne psihoterapeutske prakse u kojoj ponekad mogu da zapostave čoveka kao nagonsko biće.

Pa ipak, svi dobro znamo, iako ne izvlačimo iz toga znanja dosledne zaključke: čovek nije ni samo nagon ni samo duh. On je još uvek za nauku zagonetna mešavina jednog i drugog, pri čemu su najčešće oba elementa tako isprepletena da nas podjednako zadivljuju i zbunjuju. Paskal je ovu zagonetku možda najbolje izrazio rekavši: čovek ne može da shvati šta je telo, još manje šta je duh, a najmanje kako je telo povezano sa duhom.

*

* *

Čini nam se da smo dotakli sve značajnije preseke onih krugova u kojima su se susretale i dalje se susreću psihoanaliza i najznačajnije oblasti kulturne an-

tropologije. Pokušaćemo na kraju još jednom da sažeto iznesemo u čemu je trajan doprinos psihoanalize kulturnoj antropologiji, a u čemu je ona delimično ili potpuno promašila.

Bitan doprinos psihoanalize nauci o čoveku jeste proširenje naših znanja o nama samima. U vreme kada je i psihologija objašnjavala duševni život fiziološki, psihoanaliza je imala smelosti da istakne relativnu samostalnost psihe kao snažnog činioca koji je u stanju da izazove patološke pojave psihogenog porekla. Ako je posle Kopernika i Darvina prouzrokovala treći veliki potres u izmišljenoj ili u svakom slučaju ulepšanoj slici o čoveku, psihoanaliza je empirijskim dokazivanjem postojanja nesvesnog i njegovog do tada neslućenog uticaja na naše svesne misli i postupke otkrila jednu novu, i to vrlo značajnu dimenziju u čoveku. Kada se setimo lažne sigurnosti i optimističke vere u budućnost sa kojom je čovek XIX veka, ponesen snagom svoje volje i verom u svoj razum, mislio o sebi kao o biću po prirodi dobrom i određenom za neprekidan razvoj, onda je Frojdova antropološka koncepcija o čoveku kao nagonskom biću koje se svojim slabim »ja« mučno i stalno bori između zahteva svojih nagona, realnosti i svoga »nad-ja« delovala ne samo revolucionarno nego i otrežnjavajuće realistično. Ovako isto je delovalo psihoanalitičko tvrđenje da čitava kultura počiva na prigušivanju naših nagona, odnosno da i naš moral nije ništa drugo nego čista odbrambena tvorevina.

Velika je zasluga psihoanalize koja je utvrdila da se uslovi za neurotična oboljenja nalaze u najranijem detinjstvu i da već dete ispoljava seksualnost.

Ne iscrpljujući na ovaj način sve značajne priloge kojima je psihoanaliza trajno zadužila kulturnu antropologiju, pomenuvši samo neke, okrenimo se sada

onim psihoanalitičkim teorijama koje ne mogu, po našem mišljenju, da izdrže kritiku moderne antropološke misli.

Naglašavajući možda i previše značaj koji je psihoanaliza pridavala nagonima, često se zanemaruje činjenica da Frojd nije bio ravnodušan ni prema doprinosu kulturnih faktora njegovog doba. Ono što je značajnije jeste da je psihoanalitička teorija o kulturi (reč je uvek o ranoj psihoanalizi) bila sasvim različito postavljena od moderne antropološke teorije. Ova psihoanalitička teorija počivala je u prvom redu na biološkim, a ne antropološkim temeljima. Suviše duboko zagnjuren u svoju biološku teoriju nagona, ograničen svojim dobom i idejama koje su njime vladale, Frojd kao tvorac psihoanalize nije bio u stanju da više pažnje obrati na druge činjenice, čvrsto verujući u nepromenljivi autoritet patrijarhalne porodice.

Verovatno se psihoanaliza najteže ogrešila o činjenice stvarnosti postavljajući svoju krajnje hipotetičnu teoriju o društvu. U knjizi *Totem i tabu* Frojd se prvi put izjasnio da čovekovo poreklo vodi od neke niže životinjske vrste, i to pod uticajem Frezerovog antropološkog materijala, teorije totema Robertsona Smita i Darvinove hipoteze po kojoj je prvobitno ljudsko društvo bilo sastavljeno od jedne grupe u kojoj je dominirao neki moćni i despotski mužjak. Ovaj mužjak je onda, po Frojdu, podvrgavao sve ostale muškarce u grupi svojoj apsolutnoj moći, uskraćujući im, između ostalog, i da prilaze ženama. Živeći u seksualnoj apstinenciji, sinovi su se jednoga dana pobunili, ubili i pojeli oca. Jezgro totemističke religije, donošenje njenih normi, između kojih je najvažniji bio tabu incesta, deifikacija oca, samo su posledica ovog krvavog zločina, odnosno osećanje krivice sinova.

Jasno je iz ovakve koncepcije da je društvo postalo za Frojda statička snaga koja ima za svoj prvi cilj kontrolu nagona kod ljudi. Kontrolišući, frustrirajući i kažnjavajući dva najosnovnija čovekova nagona, seksualni nagon i agresivnost, drustvo se neminovno nalazi u neprestanom sukobu sa čovekom. Čak i sve dobiti koje imamo od civilizacije i kulture plod su teškog potiskivanja ovih nagona, koje se potiskivanje povremeno sveti čoveku i društvu u formi najrazličitijih destruktivnih ispoljavanja, u prvom redu ratovima. Darvinova teorija o bespoštednoj borbi za opstanak u prirodi našla je i svoj psihološki eho u Frojdovoj teoriji o počecima društva. Suparništvo, ljubomora i žudnja za moći dominiraju, po Frojdu, ljudskom prirodom.

Moderna istraživanja u oblasti antropologije nisu dala za pravo ovoj Frojdovoj teoriji. Iako je kulturna antropologija još mlada nauka, ona je već do sada pružila jasne dokaze da čovek nije jednom za svagda podešen prema slici koju mu je Frojd namenio, već da su varijacije u njegovom karakteru usko povezane sa varijacijama njegove kulture.

Društvo, prema mišljenju savremenih antropologa i sociologa, nije nešto što se suprotstavlja čoveku, već nešto što je u isto vreme stvoreno od čoveka i što stvara čoveka. Društvo, znači, nije statički skup zakona ustanovljenih u prošlosti, u doba ubistva prvobitnog oca, već splet interpersonalnih iskustava i ponašanja koja rastu, menjaju se i razvijaju.

Slično predstavi o društvu, shodno novijim antropološkim otkrićima, menjala se i predstava o ličnosti u novijoj analitičkoj školi. Ličnost čoveka shvaćena je ne više statički i nepromenljivo, već kao suština koja

se transformiše i putem individuacije dolazi lagano do otkrića same sebe.

I u psihoterapeutskoj praksi došlo je do izvesnih značajnih promena. Odnos lekara i pacijenta postao je mnogo prisniji i ljudskiji, pri čemu se shvatilo da u ovoj terapiji nije najdelotvornije osvešćivanje nesvesnih impulsa, već rasvetljavanje suštine ljudskog bića na primeru njegovog odnosa prema analitičaru u toku terapije. Ako je za psihoanalizu najveći domet terapije bila mogućnost da se čovek što bolje osposobi da primi ograničenja koja mu nameće društvo, kulturalistička i egzistencijalistička škola savremene psihoterapije smatraju da je njen zadatak mnogo širi.

Neuroza je dobila, osim svoga biološkog, još i socijalni i antropološki vid. Ona je tako izgubila od svoje neminovnosti i negativnosti, dobila je ljudskije obrise u kojima je sagledana čak neka njena pozitivna vrednost, kao izazov i šansa na čovekovom putu ka individualnosti i slobodi.

Može na kraju da se čini da je od prvobitnih ideja Sigmunda Frojda ostalo danas relativno malo. Ako i jeste tako, svima koji se teorijski ili praktično bave psihoanalizom dovoljno je jasno koliko bismo mi danas bili siromašniji bez Frojda. Jer Frojd je bio primum movens, revolucionarni istraživalac novog, onaj koji je, po sopstvenim rečima, došao »da smeta miru ovoga sveta«, trn u mesu čovečanstva, kao što su to bili na drugom mestu i drugom vremenu Karl Marks ili Fridrih Niče. On nam je otkrio skriveno blago, možda ukleto blago, koje kao u onoj narodnoj priči o Tamnom vilajetu donosi kajanje i onome ko ga uzme i onome ko ga ne uzme. Ali nesvesno kojim nas je Frojd uplašio nije samo haos već i kosmos. Od nas zavisi kada će i koje svoje lice da pokaže.

IV

PSIHOANALIZA I MIT

Svi veliki pokreti u prošlosti i sadašnjosti koji su uzdrmali čovečanstvo, utiskujući se u njega trajno ili ostavljajući za sobom trag koji je poslužio kao osnova novim isto tako značajnim pokretima, svejedno da li se radi o pokretima pretežno duhovne ili materijalne prirode (hrišćanstvo, marksizam, psihoanaliza), mogu da zahvale za svoje rađanje, širenje i trajanje nečemu što je mitsko u čoveku. Mogli bismo čak reći da sve ono što je u svetu bilo vođeno nekom religioznom, filozofskom, političkom ili umetničkom idejom i što je prohujalo kroz istoriju čovečanstva ostavljajući za sobom samo pisane dokumente, bez dubljeg uticaja na suštinu odnosa među ljudima, ako se povremeno i približavalo onome mitskom u čoveku, nije ovo mitsko pokrenulo na akciju niti ga je uvelo u igru plodnih metamorfoza.

Mit je za Kasirera izvor i početak duha, naročita forma shvatanja sveta koju Jaspers stavlja nasuprot apstraktnom mišljenju, u istom rangu sa njim, od ogromnog značaja za čoveka kao pojedinca i čovečanstvo kao celinu. Ako se sve novo zaista gradi uvek i samo na prethodnom, onda ovo pravilo mora da se odnosi i na ljudsku dušu u kojoj nalazimo, pored ili ispod svesti — savremene, moderne, racionalne, apstraktno-naučne svesti čoveka koji misli — mnogo prostraniji sloj nesvesnog

u kome se nalaze tragovi svih ranijih stupnjeva razvoja. Čovek ne može i ne treba da ostane ravnodušan ne samo prema prošlosti svoga naroda i čovečanstva uopšte već i prema prošlosti, individualnoj i kolektivnoj, svoje sopstvene duše. Ovakvo zanemarivanje, namerno ili nenamerno, svega značajnog što se u individualnoj i kolektivnoj prošlosti čoveka i čovečanstva odigralo vodi ne samo jednostranom iskrivljavanju celovitog lika čoveka već i opasnim stranputicama istorijskog toka čovečanstva (fanatizam u politici, precenjivanje značaja nauke i njenih mogućnosti itd.).

Davnašnji strah od nesvesnog, naročito od onog što je u njemu magijsko i mitsko, ako i nije neopravdan i besmislen, pre svega zbog mogućnosti nekontrolisane infiltracije dubljih slojeva u svest i poplave ove svesti arhajskim načinima doživljavanja (u psihozi, pod uticajem droge, u toku nekontrolisanih joga-meditacija itd.), ne može biti otklonjen zanemarivanjem i potiskivanjem ovih slojeva, koji ne miruju čak ni onda kada ih ne diramo. Očevidno je da »savladavanje« mita u nama može biti ostvareno samo njegovim prepoznavanjem i priznavanjem, što znači njegovim uvođenjem u celinu naše psihe. Ovo je utoliko pre neophodno što ovo mitsko u nama pripada toj celini, što ono nikako nije nepotrebno ili čak štetno »slepo crevo«, već jedan od aktivno delatnih organa naše psihe, i kad smo već kod telesnih poređenja, slično nekoj žlezdi sa unutrašnjim lučenjem.

Veliki značaj mita, kao i njegovu vezu sa našim nesvesnim, dobro je zapazio Mirčea Eliade, jedan od savremenih istraživača mitova koji je u mnogome doprineo oživljavanju interesovanja za njih. On piše: »Mogli bismo potvrditi da je podsvest ne samo »mitološka« nego i da neki njeni sadržaji imaju kosmičke

vrednosti; drugim rečima, da odražavaju modalitete, proceše i sudbine života i žive tvari. Možemo čak reći da do jednog stvarnog dodira savremenog čoveka s kosmičkom posvećenosti dolazi putem podsvesti, bilo da se radi o njegovim snovima i njegovom imaginarnom životu ili o delima koja stvaraju podsvest (pesništvo, igre, spektakli itd.).«*

Pošto smo ranije pomenuli da je psihoanaliza obezbedila sebi širenje i trajanje zahvaljujući stupanju u dodir sa nečim mitskim u čoveku, treba sada da sagledamo šta je to bilo mitsko od čega je pošao Sigmund Frojd, tvorac psihoanalize.

Nas neće ovde zanimati interesovanje Sigmunda Frojda za prošlost, svoju sopstvenu, onu jevrejskog naroda, ili prošlost drugih starih naroda, naročito egipatsku i grčko-rimsku. Kao svi značajni ljudi i on je bio strasno zainteresovan za sve značajno u prošlosti čovečanstva. Njegova originalnost, međutim, počiva u tome što je on svoju ličnu prošlost, prvenstveno svoje detinjstvo, tako neobično i smelo komponovao sa prošlošću čoveka uopšte i sebe kao Jevrejina da je iz te kompleksne mešavine proizašao njegov metapsihološki, dinamički i topički sistem psihoanalitičke teorije i prakse. Kolektivna prošlost čovečanstva, sagledana pre svega kroz ubistvo oca u prahordi i večnu igru Edipovog kompleksa, zadržala se do danas u vidu »arhajskog nasleđa« u dubinama ljudske duše. Na ovaj način kolektivna drama čovečanstva pretvorila se u individualnu dramu svakog čoveka, koja se ponavlja i ponavljaće se dok je sveta i veka.

Ostavljamo sada po strani brojne i po našem mišljenju opravdane kritike kojima je, još za Frojdovog

* M. Eliade, *Mit i zbilja*, »Matica hrvatska«, Zagreb, 1970, str. 73.

života, bila podvrgnuta njegova veoma smela hipoteza, izložena u knjizi *Totem i tabu*, o ubistvu oca od strane ljubomornih sinova u nekadašnjoj prahordi. Ono što je po našem mišljenju najsumnjivije u ovoj hipotezi, koju je Frojd kasnije uzimao kao nesumnjivu istinu, jeste Frojdova lična patrijarhalno-jehovistička vezanost za oca, uz znatno zanemarivanje ne samo žene i majke već i jednog vrlo verovatno postojećeg doba matrijarhata. U ovome dobu nije moglo biti traga od Edipovog kompleksa, a u njemu je, odnosno na njegovom kraju, najpre došlo, po rečima Eriha Nojmana, do »ubistva majke«. Za razliku od Frojda, koji je ubistvo oca shvatio bukvalno, Nojman je pretpostavio »ubistvo majke« kao akt vremenskog sazrevanja kojim je majka i žena svrgnuta mirnim putem sa svoga prestola. Čini nam se da je nešto drugo značajnije i prihvatljivije u Frojdovom naporu da kolektivnu prošlost pretvori u individualnu.

Razvoj čoveka kao posebne individue, ono što je Karl Gustav Jung nazvao »individuacioni proces«, čije početke možemo da sagledamo još u doba renesanse, zatim da ga pratimo kroz rađanje protestantizma i naročito kroz širenje naukâ i materijalističke filozofske misli nastale u Engleskoj u XVII veku, prenete u Francusku u XVIII, Nemačku u XIX i Rusiju u XX veku, i danas nezadrživo napreduje dalje i pored prividnog vraćanja na anonimno življenje u kolektivu. Evropski individualni čovek, njegova moć i unutrašnja snaga da unutrašnjem, svesnom i samosvesnom Ja kaže: da, hteli mi to ili ne, predstavlja prototip svakog budućeg rađanja čoveka, najpre za samog sebe pa tek onda i za društvo kome pripada.

Frojdova tehnika psihoanalitičkog lečenja neurotičnih ljudi, izvanredno kasnije razvijana novim tehni-

kama, Adlerovom, Jungovom i danas onom egzistencijalističke i Dasein-analitičke psihoterapeutske škole, ne služi više samo za lečenje bolesnih ljudi, ona je postala novi obrazac za otkrivanje sopstvene prošlosti i prošlosti čovečanstva. U ovom revolucionarnom otkriću mi tek vidimo istinski kopernikovski obrt događaja.

Sve ranije tradicionalne tehnike »povratka unazad«, kojih nije bio lišen nijedan značajni narod u prošlosti, svejedno da li se radilo o razvijenim civilizacijama kakve su bile vavilonska, egipatska, indijska ili jevrejska, ili o malo poznatim plemenima Afrike, Južne i srednje Amerike, Australije ili Polinezije, odlično su poznavale ne samo mit o »rajskom vremenu«, »zlatnom dobu«, »povratku početku« nego su raspolagale tačno utvrđenim tehnikama rituala i ekstatičnih stanja, što je omogućavalo da se posvećeni pojedinci ovakvom stanju, bar za kratko vreme, zaista i vrate.

Nasuprot ovakvom kolektivnom vraćanju unazad, obrednoj tehnici arhajskih društava, koja je obezbeđivala čitavom društvu uspostavljanje kontinuiteta sa prošlošću, tehnici koja je jamčila i pojedincu i društvu *SMISAO* življenja, psihoanalitička tehnika oživljavanja individualne prošlosti, a Jungova još i vraćanja kolektivno nesvesnog u svest čoveka, omogućila je, po rečima Eliadea, pojedinačni povratak vremenu postanka.

Zadržaćemo se najpre na jednoj vrlo upadljivoj paraleli između simboličnog obreda posvećenja mladića u jednom australijskom plemenu, koji jasno nagoveštava *regressus ad uterum* i psihoanalitičkih postavki o »rajskom vremenu« čoveka, odnosno psihoanalitičke tehnike lečenja. Prema Eliadeu, koji se poziva na delo R. M. Berndt-a *Mističko rađanje,* ovo posvećenje mladića koje ima jasan cilj povratka u matericu označeno je »bilo zatvaranjem obraćenika u kolibu, bilo da ga

simbolički proždire neko čudovište, bilo prodiranjem na neki posvećeni teren koji se poistovećuje sa uterusom Majke Zemlje«. U drugom slučaju, »novi se član uvodi u zlatni sud u obliku krave i pri izlasku iz njega smatra se novorođenčetom«.

U Indiji još i danas tradicionalna medicina radi podmlađivanja staraca i iscrpljenih bolesnika primenjuje zakopavanje u jarak u obliku materice. I u Kini, taoizam od starih vremena poznaje terapeutski uticaj »povratka početku« pomoću tehnike tzv. embrionalnog disanja. Ona se sastoji u disanju u zatvorenom krugu, poput fetusa; posvećenik se trudi da oponaša dah i cirkulaciju krvi: od majke detetu i od deteta majci. Taoista, prema R. Štajnu, pokušava da dostigne prvobitno rajsko stanje nestvorenog sveta, bilo putem meditacije, koja prati alhemijski eskperimenat, bilo »embrionalnim disanjem«.

I joga i budizam, kojima krajnji cilj nije zdravlje ili podmlađivanje, već duhovna nadmoć i oslobođenje, poznaju dobro tehnike »povratka unazad«. Ovim tehnikama je cilj oživljavanje *sećanja*, i to tako intenzivno i duboko da se pomoću njega ponovo prožive u sadašnjosti svi prošli životi (proživeti ovde znači razumeti ih), kako bi se postiglo karmičko izgaranje i spaljivanje svega nepotrebnog i štetnog iz tih prošlih života (poništavanje onog što bi hrišćani nazvali »gresima«). Ovakvim postupkom meditiranja, koji je naravno skopčan sa nizom drugih neophodnih predradnji i čemu se praktično posvećuje čitav život, postiže se neka vrsta mističke ekstaze koja je u mnogo čemu slična od Bude do Ramakrišne (poslednjeg velikog ekstatičara s kraja XIX veka) i koja vodi »izlasku iz Vremena« i praktično »besmrtnosti«.

Ovde se prisećamo i tehnike izgovaranja molitve nad odrom mrtvaca u *Tibetanskoj Knjizi Mrtvih*, čime umrlome treba da se olakša prolazak kroz razne sfere »mitarstva«. Iznose se sve štetne afektivne veze, greške i propusti kroz koje je on prolazio u toku života, a kojih se sada, posle smrti, mora da oslobodi bilo u cilju čistijeg ponovnog rođenja, bilo radi odlaženja u više duhovne sfere koje više nisu vezane za zemaljska rađanja. I u romanu Somerseta Moma *Oštrica brijača* imamo izvanredan opis prisećanja glavnog junaka romana Larija njegovih prošlih života, što ima efekat oslobođenja i očišćenja.

Moderne tehnike lečenja neurotičara i psihotičara imaju iznenađujuće sličnosti s opisanim metodama starih naroda koje teže vraćanju u prvobitno stanje, bilo u matericu, u najranije detinjstvo ili u pretpostavljenu preegzistenciju duše.

Vrlo je zanimljivo to što arhajske i istočnjačke metode »povratka na početak« poznaju uglavnom dva puta. Jedan je u naglom i neposrednom vraćanju prvobitne situacije, Haosa, pred-kosmogonijskog stanja, ili trenutka stvaranja, drugi u postepenom povratku »početku«, kroz Vreme, polazeći od sadašnjeg trenutka pa sve do »apsolutnog početka«.

Kao što smo već napomenuli, Frojdova pretpostavka o »rajskom stanju« čoveka odnosi se ili na embrionalno vreme boravka u majčinoj utrobi ili na vreme posle rođenja do odbijanja novorođenčeta od majčinih grudi. Frojdov učenik Oto Rank pretpostavio je doduše da je sam akt rađanja neizbrisiva trauma koja je i uzrok prvog a onda u toku celog života prisutnog straha. Sa tom pretpostavkom Frojd nije mogao do kraja da se složi, ali ona je nesumnjivo ojačala njegovu raniju misao da je večita težnja čovekova ka povratku u

»rajsko stanje« u stvari njegova želja za povratkom u majčinu utrobu ili, u vezi sa kasnije pretpostavljenim nagonom smrti, Tanatosom, za povratkom u Majku Zemlju.

Pošto su za Frojda svi neurotični poremećaji čoveka u odraslom dobu samo i jedino posledica preživljenih trauma u ranom detinjstvu, koje samo rasplamsavaju stalni sukob između principa zadovoljstva i principa realnosti, uspostavljanje iole normalnog i uravnoteženog stanja moguće je postići samo *sećanjem* na preživljene frustracije ranog detinjstva, tako reći ponovnim oživljavanjem situacije koja je nekada dovela do sukoba. Ovako nešto moguće je postići dugim psihoterapeutskim postupkom lečenja, u kome pozitivan transfer sa lekarom omogućava pacijentu oslobođenje od straha da će lekar slično reagovati na njegove narcističke zahteve kao što je jednom reagovao jedan od roditelja. Ovo je moguće ostvariti postepenim, ali zato što dubljim regrediranjem na ranije stupnjeve sazrevanja, pre svega na rane stepene psiho-seksualnog razvoja malog deteta. Ne može se dovoljno naglasiti koliko je značajno da ovakvo »vraćanje na početak« nikako ne sme da bude samo intelektualne, racionalne, dakle, saznajne prirode, već mora biti dovoljno i snažno proživljeno afektivno, u vidu katartičkog pražnjenja, sa onim poznatim, duboko emotivno proživljenim uzvikom pacijenta: *A ha!*, koji jedino donosi oslobođenje, olakšanje i početak *novog života*.

Koliko je psihoanaliza i povodom ovog značajnog doživljaja katarze samo ponovila, i ne znajući to, iskustvo stare Indije, govori i podatak da se u Indiji oduvek razlikovala »objektivna« spoznaja porekla raznih stvari od »subjektivne« spoznaje koja se zasniva na pamćenju prethodnog života. I u Indiji je, kao i u psiho-

analizi, odlučan akcent stavljen ne na poznavanje porekla stvari, već na *ponovno prisećanje.*

Jungova metoda psihoterapeutskog lečenja, koja je osim kondicionalne uvela još i amplifikatorsku tehniku tumačenja prošlosti, a naročito snova, podsticanjem pacijenta na tzv. aktivnu imaginaciju, nosi u sebi značajan prospektivni, više optimistički aspekt u lečenju neurotičara. Sa imaginacijom kao višim stupnjem racionalnog i emotivnog doživljavanja prošlosti, pošto su prethodno skinute mrlje sa individualne prošlosti pacijenta, mrlje najviše stvarane oko njegovih seksualnih i agresivnih potreba (a za ovakvu imaginaciju podesniji su pacijenti u drugoj polovini života), javlja se mogućnost za aktiviranje dubljih slojeva kolektivno nesvesnog sa njegovim poznatim arhetipskim sadržajima Animusa i Anime, Persone, Velike Majke, Jastva itd. Uspešnim krčenjem puta kroz individualnu prošlost otvara se i put u kolektivnu prošlost čovečanstva u ono što Indusi zovu »apsolutni početak«.

Sličnim metodama u psihoterapiji, nesumnjivo pod uticajem Jungovog otkrića, služe se R. Dezual (R. Desoille) — metoda lečenja tzv. »budnim snom«, i J. H. Šulc (J. H. Schultz) u višim fazama autogenog treninga.

Nasuprot ovim metodama postepenog »vraćanja početku« kao lekovitom sredstvu prepoznavanja svoje prošlosti putem sećanja čime se otvaraju novi putevi mišljenja i ponašanja u budućnosti, koji treba da izbegnu zablude i greške prošlosti, postoje u savremenoj psihijatriji i psihoterapiji i grublje metode naglog i pomalo nasilnog vraćanja u ovu prošlost koja onda zaista izgleda ponekad kao doživljeni Haos. Mislimo na metode duboke hipnoze koja treba da vrati pacijenta u što raniji stadijum njegovog individualnog razvoja, po mogućnosti da ga seti na stanje preživljavano u majčinoj

utrobi ili bar u toku prve dve do tri godine postnatalnog života; metoda ponovljene serije elektro-šokova u toku kratkog razmaka vremena, metoda i suviše brutalna i danas skoro sasvim napuštena, koja treba psihotičnog pacijenta da vrati u stanje novorođenčeta i, najzad, metoda poznatog američkog psihijatra Džona Rozena, koji direktnim i kratkim interpretacijama proizvodi psihički »šok« kod pacijenta te ovaj ponekad neposredno oživljava svoju tešku traumatsku prošlost.

Dakle, izvanredni uspeh psihoanalize i svih ostalih psihoterapeutskih ogranaka koji su se sa Frojdovog stabla razgranali široko u raznim pravcima, bio je omogućen neposrednim dodirom, nesvesnim i nenameravanim, sa mitskim elementima u dubini čovekove duše. Tako je još jednom potvrđena teza da nema u čovečanstvu nikakvog stvaranja »iz početka« da čovek nije *nekakva besmislena tabula rasa i da su svi pokreti* koji žele iz bilo kojih razloga da ponište prošlost osuđeni na neuspeh i kratko trajanje. Sve zaista samo »teče« jednim širokim koritom kontinuiteta, čiji početak predstavlja za sve nas još uvek neuhvatljivi Praizvor.

Ili, možda, postoji jedan izuzetak — hrišćanstvo, u njegovom najdubljem značenju. Mada je i Hristos potvrdio tradiciju i mitove koji su oduvek bili srasli sa onim najintimnijim u čoveku, on je u isto vreme doneo i jednu bitnu novinu. Slobodno prepričavajući reči iz Jevanđelja, ova novina bila bi sledeća: *Ostavi sve svoje i pođi za mnom,* ili: *Kada si zaorao novu brazdu, ne osvrći se za starom.* Sasvim je sigurno da je preduslov za ovakav novi početak nepokolebljiva vera u Mesiju. Prenoseći ovakvu zapovest na psihoterapeutski teren, pri čemu pod psihoterapijom ne podrazumevamo samo lečenje bolesnih ljudi, već i »babinju veštinu« pravljenja novog čoveka od starog, možemo reći

da je Frojdova psihoanaliza — kao nesumnjiv izdanak jevrejstva, ali ne samo jevrejskih mitova već i svih onih starijih mitova kojima se i samo jevrejstvo na svojim počecima hranilo — antihrišćanska. Umesto neizbežnog vraćanja unazad, prisećanjem na svoju prošlost preko katarze, regrediranjem čoveka do stupnja malog deteta, embriona i *regressusa ad uterum*, kao uslova novog početka ili, kao kod joga i budista, izlaženjem iz vremenske karme, dosledan hrišćanski psihoterapeut izabrao bi drugi put za svoga pacijenta ili prijatelja kome želi da pomogne. Umesto kopanja po prošlosti, sa svim njenim gnojnim ranama i ostalom prljavštinom nezalečenih ozleda — trenutno *POKAJANJE* (metanoia) i otpočinjanje novog puta. Ovakvih primera u Novom Zavetu ima dosta, od Marije Magdalene do razbojnika na krstu. Ovakvo lečenje, međutim, spada u konverzije i ono pripada oblasti rada religioznih misionara, a ne naučnika.

Poništavanje mitova i večito mitskog u čoveku, preobraćanje Savla u Pavla jednim jedinim aktom konverzije (iako je i on morao da ima neke svoje vrlo intimne pripreme) spada još uvek u sferu krajnje retkih događaja. Ostaje pri tome da se povuče jasnija granica između katarze i konverzije.

V
NEUROZE I RELIGIJA

Ako značenje religije izvedemo iz latinskog glagola *religare* što znači ponovo uspostaviti neku *izgubljenu* vezu ili, u širem smislu, ponovno vezivanje čoveka za nešto što ga transcendira, onda možda nije suviše smelo ako kažemo da je svaki čovek religiozan, da je *homo religiosus* univerzalno svojstvo čovekovog bića.

Za Mirčea Elijadea, danas svakako najpoznatijeg i najboljeg poznavaoca istorije religija i mitova, postojanje nebeskog ili sunčanog boga pripada primarnoj spontanosti arhajske ljudske prirode. Za Frobeniusa, ali i za mnoge istraživače posle njega, od početka svoga postojanja čovek je razvio dve metode odnosa prema nevidljivom: mističku i magijsku metodu. Mistika je zajednica s bogom, magija je zajednica s prirodom.

Ako pod religijom u širem smislu shvatimo i večitu čovekovu radoznalost pa i strasno bavljenje njegovo pitanjima koja imaju metafizički karakter, a koja se odnose na poreklo, smisao i kraj čovekovog života, pitanjima koja je Dostojevski, istina, nazvao »prokletim pitanjima«, ali bez kojih mu je čovek bio nezamisliv, onda ponovo dolazimo, želeli to ili ne, na univerzalno značenje religije i njenu neprekinutu aktuelnost. Podsećamo da je Albert Ajnštajn bio jedan od brojnih velikana istorije za koga je postavljanje pitanja o smislu života značilo biti religiozan.

Kada sa ovih opštih razmatranja o religiji pređemo na posebnu oblast našeg istraživanja, psihoterapiju, onda nam složen odnos između raznih vrsta neuroza i religije nameće više pitanja; na neka uopšte ne možemo zadovoljavajuće da odgovorimo, dok na druga pretpostavljamo da možemo, čak i moramo, kako bismo bili u stanju da postavimo probleme na pravo mesto. Dva su pitanja, najpre, na koja mislimo da možemo i moramo da odgovorimo. Jedno je pitanje da li se problemi religiozne sadržine, u širem smislu problemi smisla života, ali i smisla patnji, uopšte postavljaju u toku lečenja neuroza, a drugo pitanje glasi: nije li i sama religija neuroza?

Bez obzira što psihoterapeut danas radi u uslovima promenjene društvene klime, kad je religija izgubila mnogo od svojih nekadašnjih pozicija, pa je prema tome i porodično, odnosno društveno vaspitanje mladih ljudi usmereno u sasvim drugom pravcu, bez obzira, dalje, što se u lečenju nekih neuroza retko ili uopšte ne dodiruju problemi religiozne sadržine, naše je iskustvo takvo da možemo reći da je još uvek priličan broj pacijenata koji spontano u toku terapije, čini nam se zaista potpuno nezavisno od bilo kakvog uticaja terapeuta, postavljaju ozbiljna pitanja transcendentalne sadržine.

Osim što psihički oboleo čovek, kad-tad u toku jedne duže psihoterapije, ova pitanja postavlja, mi, psihoterapeuti, u njegovom odnosu prema nama otkrivamo i njegovu jaku potrebu koja, što je psihoterapija duža i produbljenija, postaje sve jasnija i otvorenija, da preko nas, njegovih terapeuta, ponovo uspostavi izgubljenu vezu. Izgubljenu vezu sa čime ili sa kime? Sa bogom, prirodom, majkom ili ocem, društvom ili sa svojim još neotkrivenim a naslućenim autentičnim Ja? Na ovo pitanje mi često nemamo pravi odgovor ili se ovaj odgovor

ponekad intuitivno kristališe na kraju uspele terapije.

Egzistencijalna komunikacija između pacijenta i lekara u toku personalističko-egzistencijalističkog oblika psihoterapije, kome dajemo prednost nad psihoanalitičkim oblikom lečenja, donosi ozarenost sagovornicima i stvarno otkriće nečeg kvalitativno novog; ona je moguća samo u atmosferi međusobnog poštovanja i ravnopravnosti, bez autoritativne nametljivosti »starijeg«, »pametnijeg« ili »jačeg«. Ovakvu vrstu psihoterapeutske komunikacije ortodoksna psihoanaliza nije poznavala, pa je i pored svoga stava »neutralnog ogledala« stvorila u odnosu pacijent — lekar neravnopravnu situaciju u kojoj se patrijarhalno-autoritativni stav psihoterapeuta teško mogao da izbegne.

Primedba da je ova personalistička varijanta psihoterapije apstraktna, idealna i utopijska ima svoje logično opravdanje samo u slučaju ako se pacijentova neuroza shvati simptomatski, a ne egzistencijalno. Kao što i među nekim drugim specijalistima u medicini ima lekara kojima je jedini cilj i jedina briga lečenje obolelog organa pacijenta, te se malo ili nimalo obaziru na njegovu ličnost, tako i među psihijatrima pa i psihoterapeutima ima dosta pragmatičara koje ne zanima složena ličnost pacijenta, već samo manifestovanje simptoma bolesti. Ovakav se lekar, kao i njegov pacijent, mada iz drugih razloga, ograničavaju i tada se neminovno obostrano kao ličnosti osiromašuju, koncentrišući pažnju na otklanjanje simptoma nekog psihičkog oboljenja. Sigurno da je i lakše i jevtinije, i za lekara i za njegovog pacijenta, ako se u nekom skraćenom postupku lečenja pokuša otklanjanje nekog na izgled izolovanog simptoma, kao što je, na primer, strah od prelaska preko ulice ili prinudno pranje ruku. Kada uzmemo u obzir da u životu savremenog čoveka preovlađuje tehničko

manipulisanje njegovim bićem, da se teži brzim uspesima, za čiju se trajnost slabo ko zanima, nije čudnovato što su poslednjih decenija i u psihijatriji, odnosno psihoterapiji u naglom porastu oni pravci u terapiji, kao što su farmakološko ili bihejviorističko lečenje, koji nemaju drugih ambicija osim brzog otklanjanja bolesnog simptoma.

Nasuprot ovakvoj vrsti površne i brze terapije, koja ima često samo prolazni uspeh, ističe se egzistencijalističko-personalistička psihoterapija, koja ima za cilj dublju promenu ličnosti pacijenta, koja onda dovodi ili do spontanog iščezavanja simptoma ili, ako ovi simptomi i dalje ostanu, oni bivaju bitno drugačije prihvaćeni i interpretirani od strane bolesnika. Iako je ova vrsta psihoterapije dosta usamljena u savremenom svetu, kao što su usamljeni i drugi slični glasovi u oblasti opšte kulture, treba istaći etičku vrednost pokušaja da se sve više otuđenom čoveku današnjice vrati njegova autentična ličnost.

Smatramo da smo na ovaj način pozitivno odgovorili na pitanje da li se religiozni problemi u psihoterapiji uopšte postavljaju; oni se, dakle, javljaju u svakom vidu dubinske psihoterapije, bez obzira na njene teorijske koncepcije.

Drugo pitanje, da li je religija neuroza, uprkos ozbiljnim argumentima koje je u prilog ove tvrdnje iznosio tvorac psihoanalize Sigmund Frojd (mi se namerno ograničavamo samo na psihijatre i psihoterapeute, ne osvrćući se na druge argumente u prilog Frojdove teze koji su dolazili i dolaze od strane filozofa, naučnika i mislilaca drugih profila), mi smatramo danas prevaziđenim.

Posle ovakvog odgovora na dva fundamentalna pitanja odnosa religije i neuroze, moramo priznati da glavni

problemi tek sada dolaze. Počnimo odmah diskusiju o najtežem pitanju. Da li smemo i da li možemo uvek uspešno da razlikujemo »normalnu« od »abnormalne« religioznosti ili, što je slično, da li smemo i možemo da nekom izrazitom neurotičaru, koji je još uz to i religiozan, osporimo svaku vrednost ove religioznosti i ovu religioznost onda proglasimo za čist »surogat« njegove neuroze?

Svakako da bismo svi bili zadovoljniji kada bismo posedovali neke čvrste, sigurne i jasne kriterije po kojima bismo mogli da odelimo kukolj od pšenice kod religioznih neurotičara.

Kada se podsetimo da ovakvih sigurnih instrumenata — iako neke kriterije za ovakvo procenjivanje ipak posedujemo — nije bilo čak ni za takve religiozne mislioce kakvi su bili sv. Pavle, Franja Asiški, Paskal, Dostojevski ili Svedenborg, za koje se pretpostavlja ili sigurno zna da su bili u posedu ili da su bili posedovani od nekih duševnih patoloških zbivanja, biće jasno da ćemo se još teže kretati kada su u pitanju obični ljudi.

Pođimo najpre od nekoliko proverenih teškoća individualnog i socijalnog života, iz kojih često proizlaze zabune, zamenjivanja i neurotičan razvoj individue koja iz bilo kojih razloga nije ravnodušna prema religiji.

Treba ovom prilikom naglasiti da ćemo se u daljem izlaganju oslanjati prvenstveno na odnos neuroze i religije u uslovima zapadnoevropske civilizacije, dakle, hrišćanske religije i već dve hiljade godina starog hrišćanskog društva.

Razvoj ovoga društva u toku dugog perioda vremena, sa svojim specijalnim načinom regulisanja seksualnog i agresivnog nagona, nesumnjivo da je stvarao povoljne uslove i za razvoj neuroze. Antinomija između hrišćan-

skog zahteva za poniznošću, skromnošću, opraštanjem i ljubavlju u odnosu na prirodne zahteve agresivnosti i seksualnosti, zatim, ne uvek uspešno zamenjivanje etike religioznošću i najzad, naročito, neuspelo mirenje vere sa silnim razvojem prirodnih nauka, otvorili su Evropljanima širom vrata da i nesvesno uđu u veoma složen lavirint nerešivih problema gde je jalovost neuroze jedan od poznatih ćorsokaka.

Ne možemo ulaziti u sve složene probleme različitih korena iz kojih izbija kržljavo drvo neuroze. Recimo samo da se ne možemo složiti sa isključivim mišljenjima kako ortodoksnih psihoanalitičara, po kojima je svaka neuroza posledica nerešenih seksualnih konflikata, tako i sa mišljenjem nekih religioznih psihoterapeuta, kao što su Daim ili Trüb, po kojima je neuroza posledica potisnutih, odnosno nerešenih religioznih konflikata. Neuroze ipak imaju, osim ova dva, i druge, raznovrsnije korene.

Posle kratkog osvrta na uslove sredine koji pogoduju pojavi neuroze, pri čemu smo akcent stavili na antinomiju idealnih hrišćanskih zahteva i zahteva osnovnih čovekovih nagona, poklonimo pažnju samom neurotičaru i njegovom »udelu« u religioznosti.

Zbog čega je religioznost neurotičara nama sumnjiva, u čemu smatramo da on svojom neurozom »prlja« naše predstave o pravoj religioznosti, u čemu najzad on potkrepljuje dosta rašireno mišljenje da je u svakoj religioznosti nešto ili čak sve patologija?

Već prosečan čovek, i kada uopšte nije religiozan, sklon je da prihvati neki oblik moralnog vladanja iz straha od kazne i želje za nagradom. Moramo priznati da ovakav stav proizlazi najčešće iz odnosa deteta prema ocu, bar u dosadašnjem patrijarhalnom društvu

naše civilizacije. Prenošenje ovakvog ličnog stava na nekog svog izabranog boga, na crkvu ili čitavu religioznost vodi neurotičnoj projekciji koja sa istim zahtevima istupa prema religioznosti kao što se odnosi prema ocu ili nekom državnom autoritetu. Jasno je da je ovakav neurotičan stav posledica straha i prinude i da sa individualno doživljenom religioznošću nema nikakve veze. S druge strane, moramo tada pretpostaviti da ovakva doživljena religioznost može da bude plod samo čovekove slobodne odluke, kad je odnos Ja-Ti u centru zbivanja, a nikako posledica prinude, straha pa čak i navike.

Neurotičar na različite načine pokušava da se oslobodi unutrašnjeg pritiska koji je proizašao iz nerešenih konflikata, najčešće nagonske prirode. Jedan od tih načina je ponekad i njegova religioznost. Služeći se dobro poznatim odbrambenim mehanizmom racionalizacije, tako čestim u većine neurotičara, on prevodi svoje neurotično ponašanje u hrišćanske ideale, dajući tako sebi veću vrednost i uspešno blokirajući prave uzroke svoje neuroze. Uzroci ovakve racionalizacije ponekad su skoro banalni.

Čovek koji je nesposoban da sprovede neku svoju aktivnu želju i primeni je u spoljašnjem svetu zaodeva se hrišćanskom vrlinom skromnosti ili poniznosti. Naravno da je ovakva skromnost najčešće lažna i da se povremeno demaskira u naglim izlivima skrivene agresije i drugim načinima ispoljavanja nezadovoljstva sobom. Tamo gde neubuzdana potreba za nadkompenzacijom svoje neurotične inferiornosti nije mogla biti dovoljno prigušena, pripadništvo nekoj fanatičnoj sekti sa »svetskom misijom« biće idealan teren da se na prividno legalan način ispolji sva agresija i skrivena mržnja neurotičareva. Mislimo u prvom redu na pri-

padništvo onim sektama koje se karakterišu izrazitom netolerancijom, elitnim zahtevima »jedine i svespasavajuće« i predstavama o skorašnjoj propasti sveta.

Neki drugi oblik neurotičnog potiskivanja naći će sebi prostora u nekom drugom vidu religioznog ponašanja i pogleda na svet. Podsećamo samo na prinudne neurotičare i njihov odnos prema nekim crkvenim ritualima.

Različite oblike neurotične religioznosti Jung je dobro okarakterisao kao »ilegalan pristup religiji«. Pripadajući nekom dubljem sloju u nesvesnom nego što je to individualno nesvesno, religioznost se može dohvatiti samo tako što je prethodno raščišćen vašar u individualno nesvesnom neke individue. Zbog toga je Jung i obraćao veću pažnju i više cenio religioznost ljudi u drugoj polovini njihovog života.

Iz ovakvog Jungovog stava proizlaze teški zadaci psihoterapeuta u lečenju nekog neurotičnog religioznog čoveka. Šta zaista može da uradi psihoterapeut za dobro svog neurotičnog pacijenta kada primeti da je njegova religioznost još uvek puna »nečistih« primesa njegove neuroze?

Hteli bismo najpre da istaknemo prednosti psihoterapeuta nad sveštenikom-ispovednikom. Čak i kada pretpostavimo da je ovakav sveštenik dobio solidno obrazovanje iz psihologije i psihopatologije, da je sâm lišen takvih neurotičnih skotoma koji ometaju objektivni pristup njegovom poslu, psihoterapeut, naročito kada je prošao kroz didaktičku analizu i nije izrazito negativno postavljen prema problemima religije, zahvaljujući svome iskustvu, boljoj stručnoj spremi, pre je u situaciji da na vreme prepozna i veštim terapeutskim lečenjem odstrani ono što je neurotično u reli-

gioznom čoveku. Postoji još jedan bitan razlog zbog čega dajemo prednost psihoterapeutu.

A. Dirsen (Annemarie Dürssen) ukazala je na čestu potrebu religioznog neurotičara za ispovešću. Pri tome je karakteristično da ovakav neurotičar ispoveda najčešće grehe koji su gotovo bez značaja, i to pod pritiskom svoga osećanja krivice. On zapravo ne može da ispovedi ono što ga stvarno muči, jer njegov problem ne prelazi prag svesti. Otud mu je uskraćena i mogućnost kajanja i oproštaja.

Dospeli smo u našem izlaganju do onog dela u kome treba da raspravljamo o nekim konkretnim ispoljavanjima pacijenata u toku psihoterapije, koja su, smatramo, inherentna opšteljudskom bivstvovanju i već upadljivo zalaze i u oblast religije. Mislimo pre svega na ispoljavanja straha i krivice; iako opšteljudski fenomeni, u neurozama, i to možemo praktično reći u svim oblicima neuroza, oni imaju svoje istaknuto mesto i samim tim izuzetan značaj za pacijenta, kao i za njegovog psihoterapeuta. Kako su do ovog istaknutog mesta u neurotičnim ispoljavanjima brojnih pacijenata dospeli simptomi straha i krivice?

I kada nisu nikakvi patološki simptomi, strah i krivica sastavni su delovi večnog ljudskog mozaika. Bez njih je teško pretpostaviti čoveka, svejedno da li onoga preistorije ili našeg vremena, malog i beznačajnog čoveka prohujalih eona ili značajnih ljudi u istoriji. Ali i strah i krivica podjednako traže svoje izvore i utoke, smisao i razumevanje svoga postojanja. Neurotični i psihotični bolesnici, ali i većina velikih stvaralaca koji su doživljavali u pojačanom i patološkom obliku stanja straha i krivice, ispoljavali su oduvek pojačanu potrebu za objašnjenjem i razrešenjem svojih stanja.

Naš stav psihoterapeuta, oči u oči sa simptomima straha i osećanja krivice kod naših neurotičnih pacijenata, inspirisan je osnovnim stavovima egzistencijalističke filozofije. Smatrajući strah i krivicu za neuklonjive i neizbežne, ontičke ljudske fenomene sa kojima čovek ne samo da treba već i mora da se susretne u toku samoostvarivanja i samopotvrđivanja, naša psihoterapija nije primarno upravljena na otklanjanje simptoma straha niti na poništavanje ili dalje neutralisanje osećanja krivice.

Ovakav stav, naravno, nije krut i dogmatičan niti je primenjivan na sve neurotične pacijente sa strahom i osećanjem krivice. I naši pacijenti, kao i svi ljudi uopšte, nalaze se na vrlo različitom stepenu svoga »individuacionog procesa« i već dostignutog nivoa zrelosti. Bilo bi to greška početnika ili nekog fanatika u psihoterapiji kada bi iste aršine merenja primenjivao za svaki psihički uzrast čovekov. Stav koji smo upravo izneli primenjujemo samo na one vrste neurotičnih pacijenata za koje smo procenili da poseduje ne samo solidne intelektualne kvalitete već još više duboko i iskreno nezadovoljstvo postojećim neurotičnim stanjem i unutrašnju dinamičku spremnost za doživljaje metamorfoze, odnosno katarze. Kod ovakvih pacijenata mi se ne trudimo da pokrijemo simptome, već želimo da ih otkrijemo, nismo skloni da pokažemo pacijentu kako je njegovo osećanje krivice iluzorno i izmišljeno, već da ovo osećanje počiva na nekoj stvarnoj krivici. Što se tiče straha, bez obzira što se možemo složiti sa Hajdegerom da je svaki strah u svojoj osnovi strah od smrti, naše je mišljenje da je upravo propust da se učini nešto bitno u

procesu svoga samoostvarivanja jedan od važnih razloga za pojavu straha.

Poznati nemački psihosomatičar Jores (A. Jores) s pravom smatra da nije za čoveka važan sam život kao takav, već je jedino važan razvoj životnih mogućnosti u njemu, pa da se i strah useljava u čoveka onda kada je on sprečen ili sam sebe sprečava u daljem razvijanju datih životnih mogućnosti. Strah je dakle i vrsta kazne za neučinjeno i propušteno, otud se on ne bez razloga često dovodi u vezu sa krivicom. Strah i krivica i inače stoje u tesnom i zavisnom međusobnom odnosu. Jednom je strah taj koji izazove krivicu, drugi put krivica dozove strah. Ne uvek, ali često, čovek postaje tako vinovnik i svoga straha i svoje krivice, kao što je on, i pored svih determinizama, unutrašnjih i spoljašnjih, ipak vinovnik svoje sudbine.

Dasein-analitička škola takođe smatra da se strah i krivica ne mogu odvojeno istraživati i lečiti. Raznovrsne forme u kojima nam se strah pojavljuje konačno se zgušnjavaju u jednu jedinu: u strah pred krivicom. Možda je zaista svaki strah na kraju antropološko-egzistencijalne analize ne samo strah od smrti već i strah od krivice.

Svakodnevni susret sa strahom i krivicom u nama samima, kod naših rođaka i prijatelja, pacijenata i nepoznatih ljudi, zahteva od nas da ozbiljno razmislimo o stvarnom poreklu ovih fenomena. Da li su to zaista samo neurotični simptomi, u osnovi nerealni i nepotrebni, koji su rezultat suviše stroge i ograničene socijalizacije čoveka i koji sprečavaju normalan tok nagonskih energija? Ili su to stvarne egzistencijalne pojave koje počivaju na nečemu što je realno i ljudsko? Da li je prema tome cilj jedne egzistencijalne, dubinske psihoterapije, za koju se mi zalažemo, oslobođenje pacijenta od preterano razvijenog Nad-ja koje često odslikava

samo prisvojene tuđe norme ili je taj cilj, kao što Hefner (Häfner) misli, u pokušaju terapeuta da osposobi pacijenta da se susretne sa svojom ličnom krivicom? Egzistencijalna krivica, za razliku od pravne ili moralno-teološke, nije nikakva zakonska krivica, već krivica određene, jedinstvene i neponovljive ličnosti pacijenta. Mi smo se u praksi često mogli uveriti da kao što je fobični sindrom nekog našeg pacijenta samo vešto maskiranje egzistencijalnog straha, tako je i osećanje krivice, koje je upravljeno na nešto sporedno i nevažno, obična kamuflaža neke stvarne krivice. Krivice koja nije svesno doživljena i ispaštana, već je potisnuta. Ma koliko bilo teško i često nesnošljivo za pacijenta da proživi istinski strah, umesto što se jalovo muči svojom fobijom, odnosno da prepozna svoju krivicu, umesto što se krije iza neodređenog osećanja krivice, uverili smo se da pravo olakšanje, često postignuto preko katartičkog doživljaja, nastaje kod pacijenta tek onda kada ga terapeut pripremi da stane oči u oči sa samim sobom i svojim duboko ličnim otkrivenim problemima.

Ne treba smetnuti s uma da svaki čovek ima vrlo intimnu potrebu za iskrenim dijalogom sa drugim čovekom; prekrivena, da se izrazimo Jungovim jezikom, brojnim naslagama njegove Persone i Senke, ova njegova intimna potreba nekada u toku celoga života ne dolazi do izražaja. Ovu činjenicu je tajna ispovedništva u hrišćanskoj crkvi dobro upoznala i povremeno znala da upotrebi na obostranu korist. Moderni ispovednici, psihoterapeuti, morali bi i sami predstavljati budnog i strpljivog sagovornika čoveku koji otvara celog sebe i pri tom, koristeći moderna psihološka otkrića o ljudskoj duši (o kojoj su u prošlosti, intuitivno, samo pojedinci nešto naslućivali), postati iscelitelji duša na višem stupnju saznanja od nekadašnjih dušebrižnika.

Vrlo je važno da u odnosu između neurotičnog pacijenta kod koga je osećanje krivice znatno izraženo (praktično je vrlo mali broj neuroza u kojima ne postoji dijadni sindrom: strah-osećanje krivice) i njegovog psihoterapeuta nastane takav stepen poverenja kada pacijent više nema prepreka ni u sebi ni pred terapeutom da dozove u sećanje neku stvarnu prošlu krivicu pred kojom se uporno krio, proizvodeći razne alarmantne neurotične simptome, koji su najčešće i njega i njegovog terapeuta odvlačili sa glavnog poprišta odigranog događaja. Često se, na žalost, dešava da psihoterapeut, ne kontrolišući budnost kontratransfera, zbog oportunizma i ličnog mira, radije prihvata kompromisna rešenja, ne istražujući stvarni i često duboko skriveni uzrok straha i osećanja krivice u svoga pacijenta, zadovoljavajući se da mu pokaže iluzornost ovog osećanja, prividno ga i kratkotrajno od njega oslobađajući. Međutim, svaka stvarna krivica traži da bude plaćena.

Čovekova savest nije pojam do kraja identičan psihoanalitičkom pojmu Nad-ja. Moramo na ovome mestu da se ogradimo od shvatanja tzv. reaktivističke škole u psihologiji, u koju spadaju i psihoanaliza i bihejviorizam, a po kojoj u čoveku postoji samo internalizovana moralnost, nastala introjektivnim putem, dejstvovanjem spoljašnjih zahteva i zakona. Bliže nam je shvatanje organizmičara, po kojima jedinka nije pasivan primalac spoljašnjih uticaja, »prazan organizam«, već ličnost koja prerađuje spoljašnje uticaje time što i sama »kreira« svet oko sebe svojim brojnim činiocima koji izrastaju tokom biološke evolucije i istorije kulture.

Frojdov pojam Nad-ja najviše odgovara onoj vrsti savesti koju je Erih From nazvao autoritarnom ili heteronomnom, a koja odgovara Nad-ja roditelja i društva.

U ovakvoj vrsti savesti Nad-ja zahteva od Ja ugledanje na ideal (roditelja i društva). Personalna ili autonomna savest jedan je dublji sloj u našem nesvesnom i ova savest ne goni na ugledanje već na traženje lične originalnosti koja se postiže samo kroz preobražaj. Jedan od uslova ovog preobražaja jeste prepoznavanje i rasterećenje od nametnute, autoritarne savesti, odnosno doživljeno otkriće autonomne savesti. Ako ova razmišljanja sada primenimo na pojam krivice, onda možemo reći da iznad ili ispod svih tabu-zakona u dalekoj prošlosti i uvek novih, prema trenutnim društvenim normama uspostavljenih identifikacija sa roditeljima, stoji ontička i egzistencijalna krivica čovekova koja traži svoju naplatu kroz istinsku i doživljenu ljudsku patnju.

Hristos je možda mogao da oprosti razbojniku na krstu koji se pokajao, ali su već rani protestanti shvatili da katolički sveštenici njihovog doba to više ne mogu i da je njihova trgovina oproštajnicama nedozvoljen i nečastan posao. Treba li današnji psihoterapeuti da budu novi trgovci oproštajnicama time što će oslobađati svoje pacijente neke stvarne a neotkrivene krivice, ili treba da im pruže realnu priliku da upoznajući krivicu dožive i realno očišćenje kroz patnju? Ovoga puta ne više neurotičnu patnju koja je i ponikla u pacijentovoj duši da bi zamenila stvarnu patnju, kao što je lažno osećanje krivice neurotično aranžirano da bi prikrilo stvarnu krivicu.

Neurotični pacijent, po našem mišljenju, nalazi se na sredokraći između normalnog čoveka, koji je u stanju da sam prepozna svoju krivicu i zbog nje doživi oslobađajuće kajanje i očišćenje, i onog tipa prividno zdravog čoveka koji nikad ne dolazi kod psihijatra, a koji svoju krivicu ne samo što ne prepoznaje nego zbog nje i ne pati. Ako je u moralnom pogledu neurotičar čovek ispod

onog prvog tipa ljudi, on je svakako daleko iznad ovog drugog. Zapleten u mreže svoje neuroze, on je zastao na pola puta između stvarnog zdravlja i apsolutne bezočnosti koja se graniči sa *moral insanity*. Samo njemu je stvarna pomoć potrebna i nekada zaista samo od njegovog terapeuta zavisi kakav će biti ishod borbe u njemu. Otuda je odgovornost terapeuta često izvanredno velika.

Svakom je terapeutu iz prakse poznato koliko ima pacijenata preplavljenih strahom i osećanjem krivice koji godinama uzalud traže načina da na spontan i iskren način prožive i dožive ispaštanje svoje neprepoznate krivice, odnosno neprepoznatog uzroka straha. Brojni pokušaji samoubistva pacijenata, zloupotreba alkohola i droga, njihovi zahtevi psihijatru da im daje elektro-šokove ili jake medikamente koji će ih »otupeti«, očito pokazuju njihovu nemoć i duboko nezadovoljstvo njihovim dotadašnjim doživljavanjem patnje, odnosno neuroze. Pogrešno je kada psihijatri u većini slučajeva ovakvih simptoma kod njihovih depresivnih i anksioznih pacijenata misle da su prepoznali duboko bolesno jezgro neuroze ili neku endogenu bolest i izlaze u susret njihovim željama. Lečeći pacijente na ovaj način, jednostavan i često oportun, psihijatri se lišavaju svoje istinski humane misije arheologa bolesne ljudske psihe.

Daleko smo od potcenjivanja izvanredne delikatnosti zadatka postavljenog pred egzistencijalne psihoterapeute koji, brižljivo odeljujući u pacijentu pšenicu od kukolja, ovoga lagano spremaju za poslednje suočavanje sa samim sobom, koje je jedino u stanju da mu omogući poslednji, ali najteži napor da sebe doživi u svojoj ontičkoj krivici. Nalazeći se između praktičnog psihijatra, koji poput nekog veštog zanatlije koristi samo medika-

mente ili elektro-šokove u svrhu lečenja duševnih konflikata, i klasičnog psihoanalitičara koji, ne vodeći uvek dovoljno računa o društvenoj i porodičnoj situaciji svoga pacijenta, ovoga pokušava da oslobodi stvarnog konflikta pripremajući ga za neometano doživljavanje zadovoljstva, egzistencijalni psihoterapeut bira trnovitu stazu postepenog i mučnog upoznavanja svog pacijenta sa onim što je u njemu trajno i suštinsko, a to je prepoznavanje njegove stvarne krivice i mogućnosti njenog okajanja. Citiramo duboke reči danskog filozofa Serena Kjerkegora: »Jer čim je krivica određena strah prolazi i kajanje je tu.«

Neurotični bolesnici, čak i onda kada oni to dovoljno ne pokazuju kroz svoje simptome, jesu ljudi koji optužuju sebe i koji u isto vreme kažnjavaju sebe. U retkim slučajevima, čak i bez psihijatra ili u prisustvu nekog manje zainteresovanog psihoterapeuta, oni posle izvesnog vremena, spontanim procesom samolečenja, o kome je vredno katkad razmisliti, dovedu sebe u izlečeno stanje. Mi smatramo da su ovakvi retki pacijenti nosili u sebi sposobnost i moć da na autentično ljudski način pate, jer samo u takvoj vrsti patnje postoji plodna klica ponovnog rađanja. Nije uzalud davno rečeno da istinska patnja čisti i preobražava čoveka. U svim drugim, brojnijim slučajevima neuroze psihoterapeut je jedino pozvan da privede pacijenta ovoj nezaobilaznoj i dragocenoj mogućnosti istinskog paćenja. Psihoterapeut koji nije bio u stanju da bude Danteov Vergilije u složenom i haotičnom svetu neurotičnog pakla, dakle, vodič koji će provesti svoga iskušenika kroz čistilište, nije do kraja ispunio svoju uzvišenu misiju.

Na ovom mestu mi ponovo pronalazimo prividno izgubljenu vezu sa religijom koja i sama nije ništa drugo nego hermeneutička i babinja veština da se

ponova uspostavi ranije izgubljena veza. Psihoterapeutska veština (koja sada na nov i za budućnost već i od drugih najavljeni, u dalekoj prošlosti poznati način spajanja lekara i sveštenika u jednoj osobi) sastojala bi se ne u nekom iluzornom i već danas ireverzibilnom i pseudoromantičnom vraćanju prirodi niti u vrlo neverovatnom vraćanju u krilo crkve, koja je današnjeg čoveka svojim dogmatskim i stereotipnim stavom institucionalizovanog hrišćanstva lišila mogućnosti prepoznavanja *stvarnog i revolucionarnog* jezgra prvobitnog hrišćanstva. Ovo vraćanje i ponovno pronalaženje izgubljenog jezgra svoje neotuđive ličnosti ne možemo dovoljno ubedljivo da sagledamo ni u ukazivanju psihoanalitičara na preterano strogo Nad-ja u pacijenta, odnosno na njegove tiranske i u mnogo čemu stvarno nepravedne roditelje ili pak u ukazivanju nekih socijalnih psihijatara i anti-psihijatara na rak-ranu modernog, bolesnog društva. Prihvatanjem od strane psihijatara i psihoterapeuta, ali i od strane njihovih pacijenata, ovakvih razloga kao mogućeg uzroka neuroze, optuživanje i često mržnja prema sebi kod pacijenta, samo će promeniti svoj pravac i okrenuti se u optuživanje i mržnju roditelja ili »bolesnog društva«. Preterano revolucionarni psihijatri, sami nedovoljno upoznati sa prirodom sopstvene agresije, a željni nasilnih promena u društvu, upravo i priželjkuju ovakvu vrstu promene kod svojih pacijenata. Mržnja, međutim, rađa mržnju, a ne treba zaboraviti ni činjenicu da revolucije nema bez evolucije i da je daleko od istine da je svaka revolucija, u čoveku kao i u društvu, konstruktivna i korisna. Jer kao što je u čoveku nagon destrukcije silan i prodoran (a o ovome nagonu još uvek ne znamo dovoljno i ne možemo olako o njemu zaključivati samo kao posledici

otuđenog društva), tako je ova destrukcija uvek latentno prisutna u svakoj društvenoj zajednici.

Naše je mišljenje, dakle, da je psihoterapijska veština u vraćanju čoveka samom sebi, njegovim skrivenim potencijalima stvaralačkog i slobodnog bića koje tek onda kada za sebe bude izborilo svoju autentičnu individualnost, a to ujedno znači kada bude prepoznalo razliku između spolja nametnutog mu Nad-ja, kao izraza autoritarne savesti, i svoje autonomne savesti, može da postane stvaran i koristan činilac u društvu. Nema zdravog i zrelog društva bez zdravih i zrelih individua. Ništa nećemo postići i ni do kakvog trajnog rešenja ne možemo doći nastavljajući u beskraj jalovu diskusiju o prioritetu ili primarnom značaju društva ili individue u njihovom međusobno tesno isprepletanom i složenom odnosu. Ova diskusija podseća nas na isto tako uzaludan razgovor o prioritetu kokoške ili jajeta ili preimućstvu naslednih, odnosno stečenih i sredinom uslovljenih osobina u razvoju čoveka. Odnos društva i individue mora da se sagleda dijalektički, mudro se pridržavajući načela »zlatne sredine«.

Izneli smo neke kriterije i stavove o odnosu neuroze i religije. Psihoterapeut mora imati budno oko da oprezno razlikuje neurotičnu od neneurotične religioznosti kod svoga pacijenta. Mi se slažemo sa onim mišljenjima koja smatraju da i najneurotičniji religiozni pacijent sadrži u sebi i zrno prave religioznosti. Ako se na kraju terapije pokaže da je pacijent uspešno izlečen od svoje neuroze i u isto vreme prestao da bude religiozan, mogućna su dva zaključka. Ili je terapeut preterano čistio kolevku od prljavštine, pa je zajedno sa njom izbacio i dete iz nje, ili pacijent nije uopšte nikada ni bio na pragu doživljene religioznosti. Čuvajući se dobro da ne proglasimo svaku religioznost u neuro-

tičara lažnom i bolesnom, moramo se podsetiti da Jung i From suprotno od Frojda u svakoj neurozi vide i nešto pozitivno i prospektivno. U procesu individuacije mnogima je privremeno zaprečen put ka daljem napretku mrežom neurotičnog reagovanja. I religioznost je samo jedan od pokušaja da se neuroza osmisli, da se nađe smisao duševnim patnjama i da se na ovaj način umakne mučnom *circulusu vitiosusu* koji preti svakoj neurozi. Iako ovaj pokušaj najčešće ne uspeva, i onda je prisutnost psihoterapeuta skoro uvek neophodna, postoje i slučajevi u kojima je došlo do uspešne sublimacije i uspostavljanja relativne ravnoteže baš zahvaljujući religiji. Pri tome se možemo mirno složiti sa ortodoksnim psihoanalitičarem i sveštenikom, Frojdovim učenikom Pfisterom, koji ne samo što smatra da se religija kao celina ne sme shvatiti kao sublimirana libidinoznost, već s pravom ukazuje da nas psihoanaliza uči da na nov način cenimo vrednost religije.

VI

PSIHOANALIZA I PARAPSIHOLOGIJA

»Mi smo opkoljeni atmosferom za koju još nikako ne znamo šta se sve u njoj kreće i u kakvom je ona odnosu s našim duhom. Ali toliko je, zaista, izvesno da u naročitim stanjima pipci naše duše mogu da dopru preko njenih telesnih granica i da joj je dopušteno predosećanje, pa čak i stvaran pogled u najbližu budućnost« (Gete u razgovoru sa Ekermanom).

UVOD

Godina 1882. može da se označi kao godina rođenja naučnog izučavanja parapsihologije, u izvesnom smislu i psihoanalize. Te godine, naime, počela su u Engleskoj prva ozbiljna izučavanja parapsiholoških fenomena uz korišćenje eksperimenta i te iste godine poznati bečki lekar dr Jozef Brojer (Joseph Breuer) završavao je lečenje Berte Papenhajm* u toku koga je vodio duge razgovore o svojoj pacijentkinji sa Sigmundom Frojdom, četrnaest godina mlađim bečkim kolegom. Ovi razgovori su na Frojda izvršili odlučan uticaj da se opredeli za

* Slučaj poznat kao »Slučaj Ane O.«, opisan je u Studiji o *histeriji*, zajedničkoj knjizi Brojera i Frojda objavljenoj 1895.

studiranje psihijatrije kojoj će se desetak godina kasnije potpuno posvetiti.

Nije bilo nimalo slučajno što su obadve nove grane, i parapsihologija i psihoanaliza, iako su ih vodili vrlo ozbiljni i u nauci već priznati naučnici, i to u parapsihologiji fizičari Kruks i Lodž, fiziolog Riše, psiholog Džems i filozof Bergson, a u psihoanalizi Frojd, Adler i Jung, naišle i još uvek nailaze na jak otpor. I jedna i druga disciplina posvetile su se ispitivanju psihe i to njenim nerazjašnjenim, tajanstvenim i malo poznatim stranama, do tada samo naslućivanim, empirijski slabo ili nikako proveravanim, a od strane pomalo krutih i samo na eksperiment upućenih naučnika pogrešno tumačenim. One dubine složene psihe čoveka za koje se do tada verovalo da u njih imaju pristup samo veliki umetnici i religiozni mističari, istina, ponekad i duševno bolesni ljudi, postale su predmet empirijskog izučavanja objektivnih naučnika koji su u njima počeli da otkrivaju zakonitosti svakodnevnog života običnih ljudi.

Služeći se katartičkom metodom u lečenju svojih neurotičnih pacijenata, otkrivajući metodu »slobodnih asocijacija«, pronalazeći smisao i dublje značenje u omaškama i snovima, Sigmund Frojd je postavio čvrste temelje psihoanalizi, toj novoj naučnoj grani psihologije i psihijatrije, otpočinjući tako novu epohu u istoriji ljudskog saznanja i ljudskih otkrića. Ovo njegovo značajno otkriće pokazalo je ne samo koliko je nesvesni deo u ljudskoj psihi prostraniji i nepojmljiviji od njegovog svesnog dela, već i za kakve je sve neobične transformacije ova nesvesna psihika sposobna. Iako je od vremena prvih otkrića Sigmunda Frojda i prvi put upotrebljenog izraza »psihoanaliza« (1896. g.) prošlo više od pola veka, danas nam se čini da su učinjeni tek prvi koraci u stvarnom upoznavanju tog našeg, još uvek

čudljivog i po mnogo čemu, za one koji se njime bave, nepoznatog nesvesnog života.

I upravo na tim lelujavim i još uvek maglovito sagledanim granicama na kojima se dodiruje čulno sa vančulnim, poznato sa još malo ili nikako poznatim, kauzalno sa akauzalnim, determinističko sa indeterminističkim, pa i fizičko sa metafizičkim, eksperimentalna izučavanja parapsihologije, danas obavljana u brojnim institutima svuda u svetu (naročito ozbiljna i po rezultatima plodna u SSSR) intimno se i blisko dodiruju sa psihoanalizom.* Dok je nesvesno najpre fasciniralo pionire u psihoanalizi i nagnalo ih na ispitivanje i donošenje smelih hipoteza koje su se postepeno mogle i dokazati, dalji razvoj parapsihologije je pokazao da je njene izučavaoce to nesvesno takođe sve više obuzimalo, tako da je preko sve brojnijih međusobnih komunikacija bio uspostavljen most između ove dve discipline, koje su sa pojačanom radoznalošću pratile dostignuća koja bi mogla biti zajednička za obadva pravca.

Pa kao što su vekovna naslućivanja, pre svega od strane umetnika, zatim i prvih naučnika, obdarenih još znatnom intuicijom, o nekom dubljem značenju i smislu koje je čovek oduvek pridavao snovima, stvaralačkoj inspiraciji i psihopatološkim fenomenima morala biti najpre postavljena u čvrste okvire naučnog kontrolisanja, i to u psihoanalitičkom eksperimentu i psihoanalitičkoj praksi, tako su i parapsihološki fenomeni, poznati takođe oduvek, kao što su paragnozija, telepatija, prekognicija itd., morali biti podvrgnuti strogim eksperimentalnim uslovima laboratorijske provere i

* U *sovjetskoj enciklopediji* iz 1970. godine stoji sledeća definicija parapsihologije: »Parapsihologija je skup bioloških i biopsiholoških istraživanja o mogućnostima opažanja i izvorima energije koja je još skrivena u živoj materiji. Parapsihologija se bavi naročitim oblicima osetljivosti, rezultatima te osetljivosti i krajnjim mogućnostima ljudskog organizma.«

ponavljanja da bi i jedni i drugi fenomeni, očevidno manifestacije potekle iz nesvesnog dela čovekove psihe, mogli biti prihvaćeni, delimično i objašnjeni.

Dobro je što je u približavanju psihoanalize parapsihologiji i sve življem interesovanju za ovu »okultnu« i u ono vreme još uvek vrlo sumnjivu granu psihologije prvi korak učinio Frojd, do danas najskeptičniji čovek među psihoanalitičarima.

ISTORIJSKI RAZVOJ ODNOSA PSIHOANALIZE I PARAPSIHOLOGIJE

»Kada neko sebe smatra skeptikom, dobro je da ponekad posumnja čak i u svoju skepsu. Možda i u meni postoji tajna sklonost ka čudesnom koja tako podstiče stvaranje okultnih pojava« — *(Frojd).*

Baveći se u svojoj psihoanalitičkoj praksi sve intenzivnije problemima transfera i kontratransfera, prateći postepeni razvoj parapsiholoških eksperimenata (Frojd je bio član engleskog i američkog parapsihološkog društva), što je ulazio dublje u godine sve zainteresovaniji za polemiku sa religijom i tzv. okultnim pojavama, Sigmund Frojd je i u odnosu prema parapsihologiji, slično kao u onom prema religiji, prolazio kroz nekoliko faza.

O odnosu psihoanalize i svome ličnom odnosu prema parapsihologiji Frojd se izjašnjavao od 1899. do 1933. godine u šest navrata. Dok su prva dva spisa o ovoj temi, publikovana 1899. i 1904. godine, beznačajna i nepotpuna, sa tvrdnjama o dovoljnosti racionalnih objašnjenja parapsiholoških pojava, već u svome trećem spisu posvećenom ovoj temi, 1921. godine, piše da »više

nije mogućno ne obraćati pažnju na tzv. okultne pojave«.

Te iste, 1921. godine, Frojd je izgleda već toliko zainteresovan za ispitivanje parapsiholoških pojava da ostavlja za sobom jedno pismo, zaista neobično za čoveka, doduše, strasnog i isključivog, ali u isto vreme vrlo sumnjičavog i opreznog. To je pismo upućeno Herevardu Karingtonu (Hereward Carrington), tadašnjem direktoru Američkog parapsihološkog instituta, u kome Frojd piše: »Kada bih ponovo mogao da živim ja bih se posvetio parapsihološkim istraživanjima pre nego psihoanalizi« (citat u: The Psychoanalytic Review No. 1, 1969, strana 129).

1922. godine Frojd objavljuje slučaj čoveka koji sanja da je njegova druga žena rodila blizance, a dan kasnije dobija vesti od svoje prostorno udaljene kćerke iz prvog braka koja neočekivano, mesec dana pre roka, rađa blizance. Po Frojdu, ovaj san dobija smisao (dopuštajući čak pretpostavku telepatskog prenosa) samo ako prihvatimo nesvesnu incestuoznu vezanost onoga čoveka za njegovu kćerku, odnosno snevačevu latentnu želju da on sam bude otac umesto deda očekivanog deteta. Na ovaj način Frojd po prvi put pravi kompromis sa telepatijom, ne odbacujući je kao prevaru ili sujeverje, čemu je do tada najčešće bio sklon, već joj dopušta moguću egzistenciju, čak je i objašnjava, ali jedino ako se prihvati kao činjenica jedan od stožera psihoanalitičke teorije, u ovom slučaju, Edipov kompleks.

U osnovi, ovakav stav prema parapsihologiji Frojd nije ni ubuduće menjao. Taj stav, iako još uvek odbojan prema telepatiji, istina izrečen prvenstveno protiv takozvanih proročkih snova, dakle, snova koji tobož predviđaju budućnost, Frojd je najbolje izrazio u svome radu *San i telepatija,* na sledeći način: »Telepatija

nema ništa zajedničkog sa suštinom sna, ona, takođe, nije u stanju da produbi naše analitičko razumevanje sna.«

Ovim stavom Frojd je pre svega hteo ponovo da istakne ogromnu prednost koju u procenjivanju značaja i vrednosti snova i ostalih manifestacija nesvesnog života ima njegova psihoanaliza nad svakim oblikom parapsihologije, smatrajući da samo psihoanaliza ima moć da objasni, dâ neki značaj i uopšte osmisli parapsihologiju. Da je možda moguće da i parapsihologija nešto doprinese psihoanalizi, u ovo je Frojd možda poverovao tek mnogo kasnije. Ovo zaključujemo iz njegovog, koliko je nama poznato, poslednjeg spisa posvećenog ovoj temi, i to 1932. godine u *Novim predavanjima za uvođenje u psihoanalizu* pod naslovom *San i okultizam*. On je u tome radu izneo ono što je stvarno do kraja mislio, a to je »da je među tim pretpostavkama najverovatnija ta da u okultizmu postoji realno jezgro još nesagledanih činjenica, oko kojeg su varka i delovanje fantazije obavili neprovidnu koprenu«.

Čini nam se da je ovakvo Frojdovo mišljenje, izrečeno pre više od četrdeset godina, o okultizmu i tzv. okultnim fenomenima, u stvari, o čitavoj parapsihologiji, još i danas tačno i da je to mišljenje koje može da prihvati i najveći skeptik.

Na kraju ovog, verovatno, najznačajnijeg Frojdovog rada o odnosu psihoanalize i parapsihologije, u kome je najzad i ovaj veliki skeptik dopustio sebi da posumnja u svoju skepsu, preporučujući svojim čitaocima da sa više predusretljivosti razmišljaju o objektivnoj mogućnosti prenošenja misli, a samim tim i o mogućnosti telepatije, S. Frojd pruža jedno i danas prihvatljivo objašnjenje za telepatske fenomene. On piše: »Nameće se pretpostavka da je to prvobitni, arhaički način spo-

razumevanja među pojedinačnim bićima, koji je u toku filogenetskog razvoja potisnut boljim metodama sporazumevanja pomoću znakova koji se primaju čulima. Ali starija metoda mogla je da ostane očuvana u pozadini i da se pod izvesnim uslovima probije...«.*

Prelazeći od stava Sigmunda Frojda prema parapsihologiji na stavove njegovih prvih učenika i disidenata, među onim malobrojnim koji su se za ovaj odnos psihoanalize prema parapsihologiji zanimali treba pomenuti Vilhelma Štekela (W. Stekel) koji je u dva maha, čini se, iste 1922. godine, i to u spisima pod naslovom *Telepatski san* i *Govor sna* izrazio svoju uverenost u realnost telepatije. Kako je u godini pojavljivanja ovih Štekelovih rasprava njegova veza sa Frojdom bila već davno raskinuta, ne iznenađuje jedna Frojdova primedba koja se pojavila ubrzo posle objavljivanja Štekelovih radova, gde Frojd obaveštava javnost da posle 27 godina analitičkog rada još nijedan njegov pacijent nije doživeo pravi telepatski san i da u raznim materijalima koji obaveštavaju o telepatskim snovima još nijednom nije zapazio da je san udostojen analize.**

Druge dve poznate analitičarke iz Frojdovog doba, koje sam Frojd citira raspravljajući o telepatiji, Doroti Barlingam (Dorothy Burlingham) i Helena Dojč (Helene Deutsch) doprinele su sa svoje strane daljem razumevanju telepatskih snova. Tako je Helena Dojč 1926. godine objavila sledeće zapažanje: jedan od njenih pacijenata ispričao je san u kome je jedan bračni par slavio osmogodišnjicu braka. Nikakvo objašnjenje nije se moglo dobiti asocijacijom ideja pacijenta, ali se

* S. Freud, *Gesammelte Werke*, 15 Band, S. 59.

** Nije dovoljno jasno da li je Frojd ovo saopštenje izneo pre objavljivanja ranije pomenutog sna o blizancima ili on ni ovaj san, samim tim što ga je objasnio, ne smatra izrazito telepatskim.

analitičarka setila da je prethodnog dana obraćala malo pažnje na ono što je pacijent govorio, već je mislila, a da to nije ni primetila, o pripremama proslave osmogodišnjice sopstvenog braka. Bila je to sasvim intimna proslava o kojoj pacijent nije mogao ništa saznati.

Barlingamova 1935. godine saopštava telepatsku komunikaciju između majke i deteta u vremenu kada su oboje bili u analizi.

Dalja saopštenja psihoanalitičara koji su bili prethodno zainteresovani za parapsihologiju ili su do ovog interesovanja došli spontano, uočavajući kod sebe i svojih pacijenata u toku dugih analiza telepatske fenomene, iznećemo u idućoj glavi koja raspravlja o problemima nametnutim samom analitičkom situacijom između analitičara i njegovog pacijenta.

Iz dosadašnjeg izlaganja mogli smo videti kako su, najpre sam Frojd, a zatim i neki drugi psihoanalitičari, praktično od samog početka razvoja psihoanalize dolazili sasvim prirodno, nezavisno jedan od drugog, na zanimljiv i danas još uvek od mnogih analitičara zanemaren odnos između psihoanalize i parapsihologije.

PARAPSIHOLOŠKI FENOMENI U ANALITIČKOJ SITUACIJI

Kada je reč o mnogobrojnim telepatskim komunikacijama proverenim putem eksperimenta u parapsihološkim laboratorijama, i to između emotivno bliskih osoba kao što su, na primer, jednojajčani blizanci, majka i dete, ljubavnici itd., svaki iskusni analitičar koji poznaje suštinu zbivanja u analitičkoj situaciji, relativno lako shvata njihovo značenje kad se u toku lečenja povremeno pojave. Poznavajući dobro pojave transfera i kon-

tratransfera u toku dužeg psihoanalitičkog lečenja koje stvara duboku nesvesnu potrebu pacijenta da se intimno i čvrsto veže za terapeuta, prenoseći na njega sva svoja najčešće negativna identifikaciona iskustva iz ranog detinjstva, tražeći nesvesno, a zatim u toku lečenja sve više i svesno, da proveri i još više koriguje ova svoja iskustva, sve ćemo manje biti iznenađeni pojavom telepatskih i drugih parapsiholoških fenomena u toku analitičkog lečenja. Psihoanalitičar Ajzenbud (dr Jule Eisenbud) zbog toga s pravom piše da je »analitička situacija najbolja laboratorija za studiju afektivnih kompleksa u kojoj se događaju telepatski fenomeni«.*

Prisan odnos koji karakteriše unapred sklopljen sporazum između analitičara i njegovog pacijenta, po kome pacijent treba da ispolji u toku terapije najveću moguću iskrenost, odvija se procesom složenog međusobnog interferiranja kako intelektualnih tako i emotivnih i intuitivnih svojstava i pacijenta i terapeuta. Saopštenja stižu od jednog do drugog partnera po sledećim šemama odnosa: ono što je svesno u analitičara saopštava se onome što je svesno u pacijenta i obrnuto, — ono što je svesno u analitičara saopštava se nesvesnom delu pacijentove psihe i obrnuto, — ono što je nesvesno u analitičara »saopštava se« onom što je nesvesno u pacijenta i obrnuto. Vrlo verovatno da je upravo ovaj poslednji način međusobnog »saopštavanja« odlučujući ili u svakom slučaju najvažniji u pojavljivanju parapsiholoških fenomena u toku lečenja.

Nije naš zadatak da objašnjavamo ili iznosimo brojne hipoteze o stvarnoj prirodi telepatske komunikacije, hipoteze koje se kreću od čisto materijalističkih, fizikalnih objašnjenja (na primer, korpuskularna teorija), preko kompromisnih teorija koje poku-

* *The Psychoanalytic Review*, Vol. 56, № 1, 1969, S. 142.

šavaju da pomire materijalističko i spiritualističko objašnjenje (teorija interakcionog polja kolektivno nesvesnog), pa do izrazito spiritualističkih tumačenja koja zahtevaju od modernog čoveka da bitno koriguje svoje dosadašnje pojmove o materiji i energiji, prostoru i vremenu, kauzalnom i akauzalnom.*

Umesto iznošenja raznih teorija i zauzimanja sopstvenog stava prema njima (za šta autoru nedostaju sopstvena eksperimentalna iskustva), vratićemo se na psihoanalitičku situaciju u kojoj se telepatski fenomeni pojavljuju, a sa kojom je situacijom autor bolje upoznat kao praktični psihoterapeut.

Videli smo ranije da je Frojd prihvatio kao realnu mogućnost da se u toku intimnog transferalnog odnosa između terapeuta i pacijenta, odnosa koji je obeležen skrivenim emotivnim nabojem, spontano pojavljuju telepatske komunikacije, i to iz onog nesvesnog emotivnog materijala koji je dotadašnjim razgovorima bio pokrenut iz svoga latentnog stanja, približavajući se, tačnije, probijajući se iz nesvesnog u svesno. Ne dopirući još uvek u svest pacijenta ili terapeuta, dospevši negde u predsvesno stanje, ovaj materijal naglo iskrsava ili u vidu nekog neočekivanog i nekontrolisanog saopštenja ili, češće, u snovima, katkad i dnevnim sanjarijama.

Psihoanalitičar je već ranije, u toku svoga školovanja u psihoanalizi naučio da manje pažnje obraća na tzv. manifestni sadržaj sna a više na tzv. latentni sadržaj. Pojačavajući svoju budnu pažnju i sećanje na sopstvene uzgredne pomisli ili kratka, ne uvek dovoljno kontro-

* Čitaoce zainteresovane za ove različite teorije upućujemo na brojnu literaturu iz parapsihologije, skrećući im pažnju na jednu od novijih knjiga iz ove oblasti, bogatu informacijama i sa strogo objektivnim pristupom pomenutim pojavama, koja se pojavila 1971. godine u izdanju Ramon/Keller u Ženevi pod naslovom: *Parapsihologija;* njen autor je dr rer. nat. Milan Ryzl.

lisana saopštenja pacijentu, prateći pažljivo i manje važne događaje iz sopstvenog intimnog života prethodnih dana, terapeut može da bude osposobljen ne samo da uoči, često od analitičara zanemarenu, potcenjenu ili uopšte neprimećenu telepatsku komunikaciju koja mu dolazi od strane pacijenta, već i da pruži sebi i pacijentu zadovoljavajuće objašnjenje ove pojave. Pošto su telepatske komunikacije u toku duže analitičke terapije često posledica velikog emotivnog naboja u pacijenta (prema kome teško može da ostane ravnodušan ili strogo neutralan i sam analitičar), onda bi se, nešto smelije, moglo reći da je analitička situacija, ukoliko se retko ili nikako ne javlja telepatska komunikacija ušla u stagnaciju, prividno miran i neplodan tok sa nekom vrstom neurotično uspostavljene ravnoteže između terapeuta i njegovog pacijenta. Upravo je Sigmund Frojd bio taj koji je jednom naglasio da zbog obilja emocija baš analitička situacija može i mora olakšati pojavu fenomena o kojima je reč.

Telepatske fenomene u toku analitičke situacije naročito su brižljivo studirali trojica psihoanalitičara i o tim svojim zapažanjima obaveštavali su stručnu javnost još od 1933. godine pa sve do danas. Izgleda da su nekako u isto vreme, nezavisno jedan od drugog, od 1932—1934. godine, dvojica psihoanalitičara, Mađar dr Istvan Hollos iz Budimpešte i Italijan dr Emilio Servadio došli do vrlo sličnih opažanja, s tim što je prednost u otkrivanju pripala Holosu koji je svoja zapažanja ranije objavio u časopisu »Imago«. I jedan i drugi analitičar zapazili su u toku analitičkih seansi da su neki od njihovih pacijenata bili na paranormalan ili telepatski način svesni izvesnih događaja i misli, koji su bili povezani sa njihovim sopstvenim nesvesnim problemima, ali i sa posebnim psihičkim situacijama ličnog života

analitičara. Dobar primer jednog ovakvog saopštenja izneo je poznati psihoanalitičar J. Ajzenbud.

Njegov pacijent koji je patio od depresije i kome se slične ideje ranije nisu javljale iznenada je u toku razgovora saopštio svoje razmišljanje o tome da bi mogao dobiti srčani napad i umreti. Kratko pre toga analitičar je bio prisutan predavanju o hipertenziji i trombozi koronarnih arterija i tom prilikom je mislio o »nesvesnom izboru« bolesti i motivaciji pacijenata od kojih neki razvijaju psihosomatsku bolest, drugi organsku, dok će treći manifestovati svoje konflikte psihoneurozom. Ajzenbud kaže kako se pitao da li bi pacijent o kome je reč, koji nikada nije ispoljavao somatske simptome, mogao biti onaj koji bi razvio srčano oboljenje. Izgleda da je ovde pacijent uveo jednu ideju u analizu koja bi značila: možda bih ja mogao imati srčano oboljenje, jer izgleda da vi to više cenite.

Vrlo sličan, još ubedljiviji slučaj ovakvog prenosa misli izneo je Servadio povodom slučaja dve svoje pacijentkinje od kojih je jedna već bila na putu izlečenja, a druga bolovala od komplikovane i zanimljive agorafobije. Pacijentkinje se međusobno uopšte nisu poznavale niti videle. U jednoj seansi ona prva pacijentkinja, koja je nesvesno morala osetiti kako joj njen lekar, sada kada joj je mnogo bolje, obraća manje pažnje, iznenada je saopštila kako je dan pre neočekivano osetila za kratko vreme simptome agorafobije.

Ovakvih slučajeva telepatskih prenosa simptoma od jednog pacijenta drugom, bez ikakvog prethodnog međusobnog kontakta, bilo je više i njih je od 1946. godine objavljivao Ajzenbud.

Ne treba smetnuti s uma da je u ovakvim slučajevima moglo biti reči o nesvesnom izlaženju u susret i pružanju željenog telepatskog materijala analitičaru od

strane pacijenta, čak i onda kada analitičar nije ničim jasno pokazao pacijentu svoje interesovanje za parapsihološke fenomene. Ajzenbud piše čak o nesvesnom podmićivanju analitičara od strane pacijenta saopštavanjem telepatskih *snova za koje pacijent sluti ili zna* da za njih analitičar pokazuje posebno interesovanje, koje podmićivanje ima kao krajnji cilj udaljavanje i skretanje pažnje analitičara od glavnog zadatka svake analize, tj. obelodanjivanja za pacijenta najčešće vrlo neprijatnih potisnutih konflikata iz njegovog nesvesnog života. Ova primedba Ajzenbuda sasvim odgovara vrlo tačnom Štekelovom tvrđenju da svaki neurotičar u stvari želi da zadrži svoju neurozu kao jedino blago svoje ličnosti, po kome se razlikuju od drugih ljudi, i pored jasnih remetilačkih i neprijatnih simptoma ove neuroze zbog kojih se pacijent zapravo i javlja radi lečenja.

Navešćemo još jedan primer koji je objavio Džilespi (W. H. Gillespi) iz sopstvene analitičke prakse. Poslednje večeri svoga raspusta Džilespi je pročitao kratku priču Elizabet Bauen *Nasleđeni časovnik*. Idućeg dana jedan pacijent koji je već dva meseca bio podvrgnut analizi počeo je seansu saopštavajući svoj san od prošle noći koji je izražavao suštinu priče, pominjući ne samo sličan časovnik već i kobno značenje vezano za njega. Pacijent nije poznavao priču Bauenove. Pouzdana je bila činjenica da je priča na terapeuta ostavila jak i zastrašujuć psihopatološki utisak, mada sâm nije sanjao o njoj. U osnovi, pacijentov san saopštavao je agresiju, radoznalost i ekshibicionizam, ona ispoljavanja psihičkog života pacijenta koje je tek trebalo analizirati. Skoptofilni impulsi da se vidi i zna ukazivali su na zabranjene želje i kod pacijenta i kod terapeuta i to ih je zbližilo u upravo opisanom fenomenu.

Iz dosadašnjih izlaganja i primera koje smo naveli mogli bismo doneti nekoliko zaključaka. Uslov za pojavljivanje telepatskih fenomena u toku jedne analitičke situacije jeste najpre, odlično ostvaren susret između pacijenta i lekara, u kome pozitivan transfer dominira. Emocionalna natovarenost nesvesnim materijalom mora biti stalno kod pacijenta prisutna, sa težnjom ovoga materijala da »uskoči« u svest, svejedno što iznošenje ovog materijala, u vidu nekog iznenadnog saopštenja pacijenta, neke njegove omaške ili često pričanja nekog sna, ne mora od strane pacijenta još da bude prepoznato kao telepatska komunikacija. Ovi uslovi, međutim, još uvek mogu da budu nedovoljni za manifestovanje ovakve komunikacije. Na scenu mora da stupi i analitičar, i to na taj način što će se ili u njemu samom, odnosno njegovom nesvesnom, naći neke potisnute, odnosno zabranjene želje koje će u pogodnom trenutku analitičke situacije odgovarati istim takvim zabranjenim željama pacijenta ili što će analitičar biti svesno ili češće polusvesno zaokupljen i živo zainteresovan za neki problem koji se neće direktno odnositi na pacijenta i njegove probleme. Iznenadno pojavljivanje neke telepatske komunikacije od strane pacijenta u ovome slučaju značiće nesvesni pokušaj pacijenta da intimnim ulaženjem u problem kojim se analitičar u to vreme bavi izađe u susret analitičaru ili da ponovo skrene pažnju terapeuta na sebe. Otkriće specifičnih konflikata sa kojima se sam analitičar aktuelno u svome nesvesnom bori, a koje teži da potisne (konflikti koji mogu, ali i ne moraju biti uopšte vezani za neurotične konflikte pacijenta), ukazuje u manifestnom ili latentnom sadržaju sna pacijenta, sa velikom *verovatnoćom, na postojanje* telepatske komunikacije u snu.

Mogli bismo zaista reći da postoje izvesni psihodinamički zakoni koje smo tek počeli dublje da upoznajemo, a koji upravljaju telepatskim fenomenima unutar analitičke situacije, zakoni koji zadovoljavaju »komplementarnost« psihološkog stanja pacijenta i terapeuta (izraz koji je upotrebio Servadio, a koji nam je inače od ranije poznat zahvaljujući K. G. Jungu, iako upotrebljen nezavisno od parapsiholoških ispoljavanja u toku terapije).

Ostaje da kažemo još nešto o tome zašto se slična saopštenja o telepatskim komunikacijama u toku analitičke situacije ne objavljuju u većem broju i o tome kakvu strukturu ličnosti najčešće poseduju oni pacijenti koji su skloni ovakvim fenomenima. Mislimo da je razlog za još uvek retka objavljivanja parapsiholoških pojava od strane poznatih i iskusnih psihoanalitičara, s jedne strane u tome što zvanična nauka na ove pojave gleda i dalje sa velikom skepsom i nepoverenjem, a s druge strane, što se najčešće radi o vrlo intimnim preživljavanjima i skrivenim željama samog analitičara koji ne želi da o tome obaveštava javnost. Da je broj analitičara koji su bar jedanput doživeli neki od ranije pomenutih parapsiholoških fenomena u toku svog praktičnog rada veći nego što se misli, dokazuju internacionalni kongresi psihoanalitičara na kojima se katkad raspravlja i o odnosu psihoanalize prema parapsihologiji, a na kojim su kongresima sami psihoanalitičari, podstaknuti od onih svojih kolega koji su već imali zvaničnih saopštenja o ovim pojavama, usmeno iznosili slične slučajeve iz svoje prakse.

Što se tiče strukture ličnosti pacijenata koji su skloni da ispolje telepatsku komunikaciju u toku lečenja, iako u parapsihologiji vlada opšte uverenje da je svaki pacijent, još više svaki čovek, pod određenim uslovima (koji su naravno, još uvek relativno retki), u stanju da spon-

tano ispolji neki parapsihološki fenomen, ipak se uopšteno uzima da ovakvi pacijenti moraju pokazivati još i neke posebne karakteristike. Reč je o osobama koje su najčešće emocionalno vrlo labilne, neurotične, nepouzdane u sebe i koje ispoljavaju znatan stepen zavisnosti od neke jake ličnosti u svojoj okolini, konkretno, u analitičkoj situaciji od ličnosti terapeuta.*

PREKOGNITIVNI SNOVI

Od uslova pogodnih za nastajanje parapsiholoških fenomena, o kojima će još biti reči u poslednjem odeljku ovog poglavlja, zadržaćemo se i ovde, prvenstveno na snu. I sam Frojd se izjasnio da je »neosporna činjenica da san stvara povoljne uslove za telepatiju«.

Videli smo iz ranijeg izlaganja da Frojd nije priznavao postojanje tzv. proročanskih snova. Ako najpre eliminišemo nepovoljne asocijacije koje je kod Frojda reč: proročanski, mogla da izazove, zatim nedostatak ličnog iskustva sa ovakvom vrstom snova, kao i njegovu potrebu da čuva i odbrani mladu psihoanalizu, koja još nije bila priznata kao nauka, od bilo kakvog sumnjivog uticaja sa strane (parapsihologija je u ono vreme među tim uticajima mogla izgledati najsumnjivija), pa pokušamo da pratimo šta je sve na polju ispitivanja prekognitivnih snova (svakako bolji izraz od proročanskih) do danas urađeno, teško da ćemo moći sasvim da se složimo sa Frojdom.

Radeći sa subjektima čije su snove studirali, izvodeći

---

* Pošto bi se mogla staviti primedba da je zapravo većina psihijatrijskih pacijenata upravo ovakve strukture, ostaje još uvek kao neophodan uslov za ispoljavanje telepatskih fenomena u toku analize neka specifična i to vrlo individualno specifična vrsta odnosa između terapeuta i pacijenta.

brojne raznovrsne i inventivne eksperimente, Rine (L. E. Rhine), Kripner (S. Krippner), Garnet (A. C. Garnett) i drugi, potvrdili su mogućnost postojanja prekognitivnih snova.

Evo jednog sna koji Rine saopštava, a koji pokazuje da se može korisno intervenisati na osnovu jednog prekognitivnog iskustva u snu. Neka žena probudila je svoga muža noću i ispričala mu strašan san. Ona je u snu videla širok, ukrašen luster koji je visio iznad kreveta njihovog deteta. Luster je zatim pao i usmrtio dete. U snu su kazaljke na satu u detetovoj sobi pokazivale 4.35. Muž se nasmejao ovoj priči i kritikovao njenu odluku da premesti dete u svoj krevet. Dva časa kasnije on se više nije smejao kada ih je obadvoje zaglušujući tresak prizvao u detinju sobu. Luster je bio pao na prazan detinji krevet. Sat je pokazivao 4.35*.

Navedimo još jedan primer, manje dramatičan i impresivan od onog malopre opisanog, u kome je jedna naučnica koja je sama eksperimentisala snovima sanjala kako je pala niz stepenice držeći kćerku u rukama, pošto je prethodno zapela nogom o pocepani tepih. Iako je bilo moguće posumnjati u skrivene agresivne namere majke prema kćerki, ona je odbacila ovu pretpostavku setivši se da je već više puta htela da zameni tepih koji je zaista bio pocepan i o koga se već ranije saplitala. Ona je san shvatila kao poslednje upozorenje i smesta ga je zamenila.

San može da nastane i kao posledica draži koje se nalaze ispod praga svesti, koje su suviše slabe da bi bile svesno doživljene, ali koje na nesvesnom planu mogu da budu delotvorne. Uzmimo banalan primer čoveka koji sanja da ima čir na nozi koji on stvarno dan ili dva kasnije dobiva. U ovom slučaju možemo da

* *The psychoanalytic Review*, Vol. 56, № 1, 1969, s. 41.

smatramo da je san bio izazvan patološkim promenama u tkivu noge, koje su već bile prisutne u vreme sna, ali još nisu prodrle u svest kao doživljeni bol. Delikatniji su, složeniji i hipotetičniji oni snovi, naročito kada se ponavljaju, koji nekoliko nedelja ili meseci unapred mogu da nagoveste neku ozbiljniju organsku bolest koja onda zaista izbije.

Za sve tri vrste snova koje smo ovde naveli, koji se istina međusobno razlikuju, iako ne u bitnom, a koje stručna literatura retko beleži, iako ih verovatno ima više nego što pretpostavljamo, ne vidim za sada bolje objašnjenje od Jungove teze o zaštitničkoj funkciji našeg nesvesnog. Postoje dokazi i sa drugih strana koji potkrepljuju Jungovu tezu o prospektivnoj, zaštitničkoj i opominjućoj funkciji čovekovog nesvesnog života, koji upravo preko snova ispoljava ovu svoju korisnu funkciju na delikatan način. Druga je stvar što se čovek najčešće oglušuje, ne razumevajući ili potcenjujući ovu vrstu snova koji prekognitivnim načinom žele da zaštite ili da ukažu čoveku na posledice njegovog dotadašnjeg ponašanja.

U ovom smislu karakterističan je san jednog visokog intelektualca koji u nekoliko mahova sanja jedno suvo drvo koje usamljeno stoji u jednom pustom predelu, a sa kojim snevač ne zna šta da počne. Ovaj san, koji navodi Jung, pojavio se kod njegovog pacijenta, inače prilično suvog, strogo racionalnog i pomalo šizoidnog čoveka, u vremenu jedne njegove ozbiljne životne krize, kada je trebalo da donese značajnu odluku. I bez velike Jungove pomoći ovaj pacijent je san pravilno shvatio, i to kao opomenu jednostrano vođenom načinu života u kome je nedostajala sočnost emocija koje bi uspešno mogle da drže ravnotežu racionalnom razrešavanju životnih problema.

Naravno da treba da budemo vrlo oprezni i da isključimo sve ostale moguće uzroke koje poznajemo pre nego što jedan san proglasimo prekognitivnim. Navodimo, kao primer, samo tri moguća i verovatna uzroka za objašnjenje nekog sna koji se u prvi mah može učiniti prekognitivnim.

1. Snovi mogu da nastanu kao manifestacije raznih želja i sklonosti koje zatim na prirodan način nalaze svoje ispunjenje, 2. Neki san može da nastane iz prethodnog razmišljanja o budućem događaju; očekivani događaj koji je predstavljen u snu postaje tada stvarnost, stvarajući utisak ispunjenja istinitog sna i 3. Katkad je poklapanje sna i stvarnosti samo slučajno.

U savremenoj nauci o snovima, uključujući i njen sve razvijeniji eksperimentalni deo, sve je manje naučnika koji se zadovoljavaju samo Frojdovom teorijom snova čije je objavljivanje 1900. godine nesumnjivo predstavljalo vrlo značajan datum u istraživanju snova. U snovima se više ne traže samo nesvesne infantilne želje niti se oni shvataju kao običan mehanizam za prerušavanje čija je svrha da spreči snevača u njegovom pokušaju da pronikne u tajnu sna.

Daleko od toga da svaki san treba shvatiti kao neko upozorenje na ozbiljnu opasnost koja subjektu preti. Ne negirajući ispravnost psihoanalitičkog tumačenja mnogih snova, sve je više naučnika koji u snovima nalaze »egzistencijalnu poruku« koja se odnosi na sadašnjost, uz oslanjanje na sećanje iz detinjstva i životna iskustva iz prošlosti. Ako smo dovoljno pažljivi u analizi svojih snova i pri tome multikauzalno prema njima orijentisani, otkrićemo da nije tako mali broj snova koji ne samo opominju već i podsećaju, i to ne samo u vezi sa događajima koje smo zaboravili već i u vezi sa onima koji su aktuelni. Podsećamo da je još Alfred

Adler smatrao da je san »generalna proba« snevačevih svesnih briga i da ga time ponekad upozorava na opasnosti koje ovaj često previdi. Nesumnjivo je, međutim, da u snovima koji nas podsećaju ili opominju, pored onih koji se odnose na događaje koje smo doživeli u budnom stanju i onda potisnuli, ima i takvih snova koji se odnose na situacije kojih u budnom stanju nismo uopšte bili svesni.*

Da li prekognitivni snovi pa i drugi parapsihološki fenomeni pobijaju našu uverenost o slobodnoj čovekovoj volji? Ograđujući se od mistifikovanja i profanisanja ovakve vrste snova čemu je običan svet sklon, Garnet, koga u Americi smatraju i istaknutim filozofom, izneo je teoriju koja zadovoljava ljudski razum, a koja pruža neko objašnjenje za pojavu prekognitivnih snova. Odbacujući najpre dualističku predstavu univerzuma koja razdvaja materiju od duha, zalažući se za monističku koncepciju univerzuma, Garnet smatra da sadašnje jedinstveno stanje sveta, pa dakle i čoveka u njemu, već sadrži u sebi ograničen model budućeg stanja ovog sveta, odnosno čoveka. Parapsihološki fenomeni, spontani ili eksperimentalno izazvani, determinisani su unutrašnjom zakonitošću čovekovog psihofizičkog razvoja, te sposobnost individue da demonstrira prekognitivne fenomene ne predstavlja nikakvo čudo prirode, već je u skladu sa onim što priroda može i hoće da ispuni.

Prema Garnetu, mnogi pisci nekorektno suprodstavljaju termin »determinizam« terminu »slobodna volja«. Strogo uzevši, suprotno od »slobodne volje« bila bi »prinuda«, termin sličan V. Džemsovom »fatalizmu«.

---

* Pošto je prethodno bilo reči o prekognitivnim snovima, dobro je da se na ovome mestu setimo gledišta mnogih analitičara da je obično prvi san pacijenta po otpočinjanju terapije ispunjen izvesnim predviđanjima o budućem toku čitavog lečenja, predviđanjima koja se katkad zaista i ostvare.

»Determinizam« je termin koji nagoveštava samo one događaje koji nastaju iz prethodnih događaja. »Izbor« je, međutim, moguć u determinističkom univerzumu, pošto individualna akcija može da izmeni odnos uzroka i posledice. U nekom indeterminističkom univerzumu ponašanje bi bilo slučajnost, namere ne bi postojale, a sloboda izbora ne bi bila moguća. »Slobodna volja« moguća je, dakle, samo u univerzumu u kome je determinizam delatan.

Očevidno je, dakle, da samo od stepena razvijenosti naše svesti i samosvesti zavisi koliko ćemo znati da iskoristimo šansu »slobodne volje«. Što je budnost naše pažnje u kontrolisanju naših unutarnjih zbivanja i naročito naših snova manja i slabija, verovatnoća pretežno determinističkih zbivanja u našem životu je očigledno veća. Nije potrebno biti nikakav prorok pa sa priličnom verovatnoćom predvideti šta će biti sa nama ili ljudima koje intimno dobro poznajemo u budućnosti, čak i bez prekognitivnih snova. Ovakvi snovi, u čiju realnost nema potrebe da više sumnjamo, predviđaju upravo one događaje koji su nam se dešavali u prošlosti i čiju budućnost pripremamo u sadašnjosti; oni su logički nastavak jedinstvene psihološke zakonitosti čovekovog bića u prošlosti i sadašnjosti. Treba samo negovati sebe za onu vrstu prekognitivnih snova koji nas direktno opominju, tražeći korekciju, trenutnu ili trajnu, našeg dosadašnjeg ponašanja, jer se ovakvi snovi, kao poruka nesvesnog života, nalaze u službi nagona za održanjem života.

PARAPSIHOLOŠKI FENOMENI VAN ANALITIČKE SITUACIJE

U poslednjem odeljku ovog poglavlja želeli bismo da se zadržimo na još nekim parapsihološkim fenomenima

koji se odigravaju van analitičke situacije, a koji mogu biti od interesa za psihoanalizu, kao i na onim specifičnim uslovima unutrašnjeg ili spoljašnjeg stanja subjekta koji pogoduju pojavi psi-fenomena (još jedan naziv za parapsihološke manifestacije uobičajen u literaturi).

Od opštih uslova koje svi parapsihološki eksperimentatori navode kao povoljne da kod nekih subjekata izazovu psi-fenomen, bilo spontano ili veštački, navode se: stanje umora, ponavljanje neke monotone draži, uz moguće isključenje čulnih utisaka, stanje takozvane ispražnjenosti svesti, sa koncentracijom upravljenom samo na jedan predmet, na primer, na neki cvet, eksperimentisanje umerenom dozom neke droge, hipnotičko stanje koje eksperimentator može da izazove ne samo spolja već i autosugestijom, i naročito stanje sna. Jednom reči, većina parapsihologa se slaže da je stanje izmenjene svesti mnogo povoljnije od potpuno budnog stanja za manifestovanje parapsiholoških fenomena (mi namerno ne upotrebljavamo termin ekstrasenzorna percepcija, koji je, osim psi-fenomena, u literaturi najčešće zastupljen, zato što smatramo da dosadašnje definisanje pojma čula ne zadovoljava, kao i da nedostaju dokazi da se parapsihološke pojave zaista odigravaju vančulnim putem).

Već smo se obavestili koje su osobe i pod kojim uslovima naročito sklone ispoljavanju parapsiholoških fenomena, naglašavajući pri tome, verovatno opravdanu pretpostavku parapsihologa, da je u osnovi svaki čovek potencijalni nosilac parapsiholoških osobenosti, za koju nam je pretpostavku S. Frojd pružio i moguće objašnjenje. Sledeći dalje ovo Frojdovo objašnjenje o »arhajskom nasleđu« prošlosti, bilo je prirodno da se upitamo kako stoji sa parapsihološkim sposobnostima kod

dece za čiju psihu možemo s pravom pretpostaviti da je manje opterećena nanosima koje civilizovani život sobom donosi, a koji sve više udaljuju svesno biće čovekovo od njegovog nesvesnog vrela koje sigurno nije još ispitano. Davnašnju pretpostavku parapsihologa, i ne samo njih, da deca možda poseduju jače sposobnosti parapsiholoških ispoljavanja nego odrasli potvrdio je psihoanalitičar Švarc (B. E. Schwarz). Njegova istraživanja koja su se odnosila na telepatske odnose između roditelja i dece mogla su ubedljivo da pokažu da su ovakvi odnosi česti i da oni možda imaju funkcionalni značaj za tok dečjeg razvoja. U toku su istraživanja telepatskih odnosa između majke i deteta u ranoj fazi njegovog razvoja, kada dete još nije sposobno za komunikaciju govorom, i oni će verovatno potvrditi realnost telepatskog odnosa komuniciranja, u šta su mnoge majke i bez eksperimenta uverene.

Slično prisnom odnosu koji vlada između pacijenta i psihoterapeuta, koji odnos katkad urodi telepatskim prenosom misli, holandski pedagog Busšbah (J. G. van Busschbach) pokazao je u nizu ogleda koje je preduzeo u jednom razredu osnovne škole da se telepatski odnosi povremeno pojavljuju između učitelja i onih učenika koji su sa ovim učiteljem u jakoj identifikaciji.

U sklopu pomenutih zbivanja vredno je navesti i jedan događaj koji saopštava ranije pominjani psihijatar i psihoanalitičar Švarc koji je jednoga dana zbog jake zubobolje potražio zubnog lekara. Pošto ga je lekar brižljivo ispitao saopštio mu je da su njegovi zubi u najboljem redu. Kasnije se pokazalo da je u isto vreme kada je dr Švarc osetio jaku zubobolju njegova majka, zbog jakih bolova u zubu, morala biti podvrgnuta vađenju toga zuba.

Navešćemo još jedan, za psihoanalitičare zanimljiv parapsihološki fenomen koji je prvi opisao N. Fodor kao »inhibitorni« telepatski fenomen. On navodi slučaj kada u jednom društvu nije mogao da se seti prezimena jednog pesnika čiji je stih hteo da citira. Kad god se naprezao da se seti ovog prezimena iskrsavalo mu je samo sećanje na njegovo ime. Kada su svi gosti otišli pesnikovo prezime Haris javilo mu se spontano. Istražujući mogući razlog ovom zaboravljanju, doznao je od svoje prijateljice koja je bila te večeri prisutna da je Haris ime njenog ranijeg prijatelja sa kojim je ona imala vrlo neprijatna iskustva, a o toj su vezi znali njen muž, koji je te večeri takođe bio sa njom u društvu, i verovatno još neki od prisutnih. Zaboravljanje ovog imena bilo je očevidno posledica želje da se spreče neprijatne asocijacije koje bi kod Fodorove prijateljice i njenog muža izazvalo izgovaranje prezimena Haris.

Sličnih zaboravljanja imena ili događaja u prisustvu lica koja su nam draga i bliska, a čije bi glasno iznošenje moglo kod ovih lica izazvati neprijatne posledice, ima sigurno češće nego što pretpostavljamo i moguće je da se dešavaju svakom od nas. Ovaj tip »inhibitorne« telepatije može da ima značaja i u psihoanalitičkom lečenju i da dolazi kako od strane terapeuta tako i od strane pacijenta.



Baveći se odnosom između parapsihologije i psihoanalize želeli smo da skrenemo pažnju psihoterapeuta na još jednu novu dimenziju koja im se otvara u psihoterapeutskom postupku sa pacijentom. Prosto konstatovanje povremenog pojavljivanja parapsiholoških fenomena u toku terapije još ne može biti dovoljno za

radoznalog psihoterapeuta koji će morati da proširuje svoja znanja sa područja čitave parapsihologije i da za neke njene pojave potraži i moguća objašnjenja. Dalja istraživanja u ovoj izvanredno zanimljivoj oblasti psihologije mogu ga odvesti nepoznatim i neslućenim putevima čije krčenje može kod istraživača da raspali pravi naučni žar u traženju novog.

Konačna objašnjenja za niz parapsiholoških pojava, pa možda i za sve, parapsihologija još nije pružila, ma koliko se u ovome ozbiljno trudila, podjednako u Americi i Sovjetskom Savezu. Jedno od mnogih objašnjenja koje se može učiniti prihvatljivo, i nama se zaista tako i čini, iako u suštini malo šta konkretno objašnjava, jeste hipoteza francuskog filozofa Bergsona koji je izneo mišljenje da se u toku evolucije, istovremeno sa procesom individualiziranja pojedinca i sa razvojem njegove svesti, u psihi ljudi razvio jedan inhibitorni mehanizam koji je imao zadatak da štiti mozak pojedinačnog čoveka od neprekidnih, nekontrolisanih prodiranja telepatskih nadražaja koji dolaze od drugih ljudi. Ako prihvatimo mogućnost objektivne egzistencije »kolektivno nesvesnog«, u kome se duh ljudi međusobno sliva, onda ovakav inhibitorni mehanizam moramo da shvatimo kao biološku nužnost, jer bi se u protivnom psiha pojedinačnog čoveka našla podvrgnuta na haotičan način navali mišljenja i utisaka drugih ljudi.

U izvesnim, i to specifičnim stanjima, o kojima je bilo ranije reči, ovaj inhibitorni mehanizam delimično ili potpuno otkazuje, i u takvim momentima naša psiha, tada nezaštićena, može da primi i registruje misli drugih ljudi, i to ne samo one kojih je drugi čovek svestan, već i one o kojima ni on sam ne zna ništa. Pošto se ovakvi fenomeni odigravaju zaista tako kao da ne znaju za zakone prostora i vremena, izgleda prihvatljiva Jungova

kategorija »sinhroniciteta« koja, iako u suštini suprotna poznatom i prihvatljivom zakonu kauzaliteta, može da postoji pored ovog zakona kao ravnopravna kategorija u ljudskom življenju. Ako ovakvo prihvatanje »sinhroniciteta« zahteva od nas promenu dosadašnjih predstava o vremenu, prostoru i našim čulima, onda od ovakve promene ne treba bežati, već se treba setiti sličnih uspešnih napora koje je čovek u svojoj dugoj prošlosti nekoliko puta činio. Rado bih zato na kraju citirao Rizlove reči da se parapsihologija danas nalazi u stadijumu u kome se fizika nalazila u doba Njutna, hemija u doba Lavoazijea i medicina u vreme Klod Bernara.

VII

PSIHOANALIZA I STVARANJE

UVOD

Ne može se poreći da već u prosečnom čitaocu, gledaocu ili slušaocu nekog umetničkog dela, koje ga je nečim nepoznatim jače privuklo, postoji dublje interesovanje za psihologiju ličnosti stvaraoca, odnosno za izvore njegovog stvaranja. Tražeći da samome sebi objasni privlačnost koju oseća prema nekom romanu, pesničkom delu, slici ili kompoziciji, čovek živog duha iz publike sluti da će, ako bude uspeo da bar delimično odgonetne poreklo ove privlačnosti, pomoći sebi da bolje upozna dubine sopstvenog nesvesnog života, možda čak i sopstvene latentne izvore stvaranja.

Nema dovoljno ubedljivih niti opravdanih razloga da kreativnost, koja je verovatno urođena sposobnost, ne pripišemo svakom čoveku. Oto Vajninger (O. Weininger) je išao čak tako daleko da je smatrao da je svaki čovek potencijalno genijalan i možda nije mnogo u tome grešio.

Traženje, otkrivanje i dublje analiziranje umetnikove ličnosti preko njegovog umetničkog ostvarenja nije od svih kritičara prihvaćeno. Ovo naročito važi za one kritičare koji se predaju prvenstveno estetskoj analizi umetničkog dela. Ovakvi kritičari čak tvrde da ko suviše traži čoveka u umetničkom delu taj nije više za

umetničko delo kao takvo dovoljno prijemčiv. Za druge kritičare, međutim, neshvatljivo je kako se može umetničko delo dovoljno duboko i prisno upoznati ako u ovo upoznavanje nije uključena sama ličnost stvaraoca, koji upravo sobom izražava umetničko ostvarenje. Otuda biografije i naročito autobiografije umetnika predstavljaju za ovu vrstu kritičara privlačan materijal u kome oni traže da upravo iz lične biografije umetnika, naročito iz njegovog razvoja u detinjstvu, što više doznaju o njemu i njegovom delu.

Kurt Ajsler (K. Eissler), podstaknut od Harolda Kolinsa (H. Collins), uveo je u istraživanje značajnih dela umetnikâ dva različita načina prilaženja umetničkom delu, koje je nazvao »egzopoetski« i »endopoetski«. Kao što ime kaže, egzopoetski interpretator nekog umetničkog dela približava se umetniku spolja; on pokušava da nastanak dela rekonstruiše tako što se pri tome služi svim dostupnim biografskim detaljima. Endopoetski interpretator, naprotiv, pridržava se postavljenih granica unutar umetničkog dela, trudi se da svaki detalj umetničkog dela sagleda u svetlosti celine dela i traži da ga objasni samo na osnovu unutrašnjih psiholoških zakonitosti u samom umetniku. Za ovakvu vrstu istraživanja nekog umetničkog dela, psihoanaliza je bila prava riznica otkrića, a njena metoda istraživanja, iako prvobitno usmerena na psihopatološka zbivanja u čoveku, poslužila je ovakvim istraživanjima i kao korisna metoda objašnjavanja umetnika i njegovog dela.

Postoje, naravno, i druge vrste prilaza umetniku i umetničkom delu, koje ne samo da nemaju ambicije da istražuju dublje psihološko poreklo nastanka nekog umetničkog dela ili složene uslove nastanka i rada na ovome delu, već koje smatraju da je ovakav pristup jednostran i da predstavlja i etički nedozvoljeno meša-

nje u intiman život umetnika. Od ovih drugih metoda pominjemo naročito sociološku metodu koja želi da objasni umetnika i njegovo delo pre svega sredinom u kojoj ovaj živi, spletom društveno-ekonomskih odnosa koji karakterišu ne samo tu sredinu već i čitavo vreme, odnosno određenu epohu u razvoju čoveka.

Teško je ne videti u većini pomenutih pristupa, s jedne strane upornu želju, koja često ima nešto nasilno u sebi, da se i umetnik i njegovo delo liše svega nepoznatog, da se sa njih po svaku cenu skine vekovni oreol »inspiracije odozgo«, pa da se na uprošćen pozitivistički način, služeći se determinizmom naučnog pa i psihoanalitičkog istraživanja, ukaže zainteresovanoj javnosti na »pravi izvor i koren« umetničkog stvaranja. Mada su još Frojd (naročito na početku patografije o Leonardu da Vinčiju), a kasnije i drugi istaknuti psihoanalitičari, zaključno sa Hajncem Hartmanom (H. Hartmann), ukazivali na opasnosti pa i štetnosti jednostranog rada na patografijama umetnika, ne možemo se oteti utisku da ovakvih težnji ka preteranom psihologiziranju i dalje kod nekih psihoanalitičara ima. Nije rđavo zbog toga citirati reči jednog od najznačajnijih nastavljača psihoanalitičke misli, Hartmana, koji je u jednom razgovoru, navedenom u psihoanalitičkom časopisu »Psyche« (februar 1966), rekao: »Na pitanje o suštini stvaralačkog psihoanaliza ne može da pruži nikakav odgovor, a psihološke zakonitosti koje se nalaze kod pisaca literarnih umetničkih dela mogu se isto tako dokazati i u analizi ma kog drugog čoveka«.

Druga, i to suprotna težnja, ogleda se kod svih onih istraživača koji, ne želeći ni po koju cenu da se dotaknu intimnog života umetnika, njegovih strahova, krivice, agresije i sukoba sa sobom i svojom okolinom, žele da ostanu u zatvorenom krugu idealiziranja umetnika i

njegovog dela, pretpostavljajući na romantičan način prisustvo tajanstvenih i nedokučivih izvora inspiracije.

Očevidno je da ako želimo da ostanemo u »zlatnoj sredini« moramo brižljivo izbegavati štetan uticaj i jednih i drugih krajnosti, skromno priznajući da kao što nismo u stanju da dokučimo poslednje korene i stvarnu suštinu stvaralaštva i stvaralačkog akta, u isto vreme možemo strpljivo i na objektivan način da iskoristimo sva ona pozitivna dostignuća i psihoanalize i naročito kompleksne psihologije K. G. Junga, koja nam otvaraju put ka boljem razumevanju i samim tim intenzivnijem doživljavanju velikih umetničkih ostvarenja. Zbog toga bismo rado zaključili dosadašnju raspravu rečima Kuipera (P. C. Kuiper), jednog od retko objektivnih psihoanalitičara, istraživača porekla umetničkog stvaranja, koji kaže: »Ko psihološka pitanja postavlja pre nego što se udubio u umetničko delo, ovo delo neće nikada da shvati; onaj koji se udubio u ovo delo, na kraju će morati da postavi psihološka pitanja«.*

Pošto je zaista nemoguće izbeći pitanje kako se odnose jedan prema drugom život umetnika i njegovo delo, odnosno šta se nalazi od života umetnika u njegovom delu, moramo konstatovati da svi pokušaji neanalitičke psihologije, kao i primenjene psihologije, kad god se bave umetnikom i njegovim delom, ostaju na površini svojih ispitivanja sve dotle dok ne uzmu u obzir dinamička zbivanja koja potiču iz nesvesnih i podsvesnih regiona psihičkog života umetnika. Jer zaista, kako je moguće shvatiti neka literarna ostvarenja Dostojevskog ili Kafke, Kierkegora ili Hesea bez dubljeg poznavanja njihove lične biografije, odnosno bez pomoći psihoanalitičkih teza koje objašnjavaju njihov odnos prema ocu?

* P. C. Kuiper, *Die psychoanalytische Biographie der schöphferischen Persönlichkeit* (Psihoanalitička biografija stvaralačkih ličnosti), u: *Psyche*, Februar, 1966, S, 109.

Daleko smo od tvrđenja da je, na primer, psihoanalitičko objašnjenje Edipovog kompleksa kod ovih umetnika dovoljno da nam objasni čitavo njihovo složeno umetničko i filozofsko biće i delo. Pa ipak, kada se već jednom odlučimo da tražimo moguću i pretpostavljenu vezu između nekih njihovih heroja u romanima i njihovog ličnog života, a za ovakvu pretpostavljenu vezu sigurno da ima dovoljno osnova, nemoguće je izbeći analizu intimnog a složenog dinamičkog odnosa koji su, na primer, Dostojevski ili Kafka, gajili prema svojim očevima. Drugo je pitanje da li je i koliko upravo ovaj ozbiljno poremećeni odnos prema ocu bio odlučujući, ne toliko za početak stvaranja ovih pisaca, koliko za sadržinu njihovih velikih romana.

Ukazujući na posledice uskraćivanja i oštećivanja u ranom detinjstvu za kasniji razvoj čovekov i osvetljavajući ove psihičke traume iz jednog novog ugla, psihoanaliza nam je postala dragocena i neophodna saradnica u svakom ozbiljnom radu koji ima za svrhu bolje razumevanje nekog umetničkog dela. Rekonstruišući prve godine detinjstva nekog umetnika i prateći njegov razvoj sve do kraja puberteta, psihoanaliza je u stanju da nam sa izvesnom tačnošću pokaže preko kojih događaja su mobilisane nastrojenosti i naklonosti koje neki određeni talenat razvijaju do stvaralaštva. Isto tako je psihoanaliza u stanju da, analizirajući nesvesne dinamizme u ličnosti stvaraoca, otkrije do tada nepoznatu vezu između umetnika i sadržine umetničkog dela. Psihoanaliza, najzad, pomaže da shvatimo koji motivi mute i kvare sliku nekog umetnika i njegovog dela.

Zahvaljujući plodnom razvoju psihoanalize od Froida, preko Junga do Hartmana, mi danas nismo više prikovani za nekadašnju psihoanalitičku fascinaciju o neophodnom traženju lišavanja i traume u ranom de-

tinjstvu nekog čoveka. Dovoljan je samo primer Getea da shvatimo kako su i neki drugi događaji iz ranog detinjstva, osim traume, mogli biti, i u Geteovom slučaju pretpostavlja se da su i bili, odlučujući činioci za kasniji početak umetničke delatnosti.

Poznato je, naime, da je majka često pričala malom Geteu bajke i da ih je on ne samo žudno slušao nego je izmišljao nastavke pričajući ih svojoj baki, koja je opet ove nastavke prepričavala njegovoj majci koja ih je dalje vešto uklapala u novo pričanje. Neki izučavaoci Getea, možda ne bez razloga, navode ovu pojedinost iz ranog detinjstva Geteovog kao odlučujući momenat za razbuktavanje kasnije stvaralačke moći ovog genija.

Iz ovog primera možemo sagledati od kolikog je velikog značaja za razvoj neke darovitosti, za mobilisanje tinjajućih sposobnosti u detetu (a malo koje dete da ih nema) odgajivač, koga u prvom redu predstavljaju roditelji. Naročito je značajan uticaj odgajivača na sferu nagonskih impulsa i nagonskih konflikata, odnosno na prerađivanje ovih impulsa i konflikata u deteta. Naime, za dalji razvoj ličnosti od presudne je važnosti slobodan razvoj nagonskih ispoljavanja deteta, pre svega njegova prirodna agresivna aktivnost upravljena na upoznavanje i osvajanje okoline, zatim i ona seksualna, ispoljena ne samo u obliku direktne seksualne aktivnosti, kao što su interesovanje za polne organe svoje i drugog pola, već ispoljena u širem smislu, kao radoznalost za sve novo, za odnose polova, naročito za međusobne odnose roditelja. Da li će ova spontana nagonska delatnost biti pravilno usmerena ka sve temeljnijem upoznavanju realnosti, da li će biti sprečena u svome razvoju i zaustavljena na jednom od stupnjeva toga razvoja ili će možda biti preterano zadovoljena, zavisi podjednako kako od vitalnosti i kvantiteta energetske nagonske

rezerve donete na svet rođenjem tako i od načina postupanja sa ovim urođenim snagama od strane vaspitača. *Da se u ovim energetskim* snagama u malog deteta nalaze i urođena darovitost i umetničke sklonosti, govori ne samo spontana umetnička delatnost male dece, već o tome svedoče i umetničke sklonosti koje kod tzv. naivnih umetnika ili kod mnogih tzv. primitivnih naroda i dalje u toku života traju.

Nije nikada dovoljno naglasiti od kolikog je presudnog značaja, ne samo za normalan razvoj običnog čoveka, već naročito za razvoj budućeg umetnika, odnos koji majka uspostavlja sa malim detetom u toku prve tri godine njegovog razvoja. Ranije prenaglašavanje od strane psihoanalize značaja apsolutnog principa zadovoljstva kome je dete do treće godine izloženo, jednostrano shvatanje detetovog narcizma i razvoja prirodnog egoizma odvratili su pažnju istraživača od uticaja majke sa kojom se dete u svačemu identifikuje. Koliko god malo dete bilo spremno samo na primanje i uzimanje, ono nije potpuno lišeno i urođene potrebe da drugome nešto od sebe poklanja. Prvenstveno od majke i njenog odnosa prema detetu zavisi da li će dete rano naučiti da se raduje, ako ne podjednako, ono bar približno podjednako, davanju kao i uzimanju. I potpunom laiku u psihologiji jasno je da je glavna okosnica u poremećenim odnosima odraslih ljudi u neravnomernoj količini onoga što se od drugih traži prema onome što je čovek spreman da daje. Prava zrelost i visok stepen postignutog integriteta ličnosti podrazumevaju uravnotežen i harmoničan odnos davanja i primanja, pri čemu davanje nije regulisano *niti spoljašnjom niti unutrašnjom* prinudom sado-mazohističkog Nad-ja, već je proces davanja spontan i prirodan, slično kao što su udisanje i izdisanje vazduha regulisani skladno i spontano.

Kuiper pravi zgodno poređenje stavljajući jedan pored drugog doživljaje koje malo dete ima u prisustvu nežne majke koja ume svojim rečima, pesmom i milovanjem da ga zaštiti od straha i usamljenosti i doživljaje koje nam poklanja umetnik svojom umetničkom tvorevinom. Nije li sličnost ovih doživljaja zaista jedan od razloga što se tako toplo, zaštićeno i dobro osećamo pred nekom Rembrantovom slikom, kada slušamo Bahove korale ili kada se identifikujemo pri čitanju romana Dostojevskog ili Tolstoja sa nekim od njihovih junaka? Ali nije li prirodno pretpostaviti da je umetnik morao najpre u sebe da upije, još kao sasvim mali, onaj nezamenljivi i iznad svega značajni doživljaj koji je Erikson (E. Erikson) odlično nazvao »prapoverenje«! U ovom doživljaju sadržana je ne samo dovoljna količina primljene ljubavi, već i istovremena rana potreba da se ta ljubav i drugima pruži. Danas više nismo zadovoljni objašnjenjem koje nam Frojd pruža onda kada u izboru umetničke forme pronalazi determinisanost, pa tako u pesniku sagledava nadmoćnost narcističkog elementa u ličnosti, u slikaru ili vajaru analno-sadističkog, u pozorišnim umetnicima ekshibicionističkog itd. Svi ovi elementi verovatno su prisutni i možda nose i prevagu u ličnosti ovih umetnika. Ali svi ovi elementi prisutni su i kod mnogih drugih ljudi koji ne samo što nisu nikada zbog toga postali umetnici, već su najčešće opterećeni teškim oblicima neuroze koja ih sprečava da normalno žive. Osim ovih elemenata u ličnosti umetnika, neophodno je, očevidno, pretpostaviti i postojanje prapoverenja i doživljaja ljubavi koji traže svoje realizovanje. Uostalom, da li je uopšte potrebno da umetnici budu po svaku cenu neurotičari, kao što je to tvrdio jedan od prvih psihoanalitičara Vilhelm Štekel? Malo kasnije pokušaćemo da odgovorimo na ovo pitanje.

ULOGA PREDSVESNOG U STVARANJU

Kao što smo već ranije naglasili, današnji pravac psihoanalitičkog istraživanja umetničkog stvaranja nije vezan *samo* za osnovne nagone i njihovo sputano ili nesputano ispoljavanje. Pored nesumnjivo značajne poluge sistema »nagonskog polja« preko koga se ispoljava neka umetnička delatnost, dinamičko-genetska psihologija danas posvećuje dužnu pažnju temperamentu umetnika i naročito stepenu uobličenosti njegovog Ja. Dosta je značajno, naime, koliko je ovo Ja postiglo onaj stupanj zrelosti u ličnosti koja će tada biti u stanju da povoljno reguliše odnose, značajne pre svega za svakog stvaraoca, između zahteva spoljašnjeg sveta, njegovog nesvesnog i njegovog predsvesnog života.

Veliki značaj koji upravo predsvesno ima za umetnika pokušao je da objasni još *jedan poznati današnji* psihoanalitičar Kubi (L. S. Kubie).

Nasuprot rasprostranjenom mišljenju da poreklo stvaralačke delatnosti može da bude samo u nesvesnom, Laurens Kubi pomera ovu delatnost u oblast predsvesnog. Po njegovom mišljenju, u nesvesnom se dešavaju takvi procesi u kojima afekti straha, krivice i mržnje, usled težnje da se prošire, mogu samo remetilački da deluju na kreativni čin, zadržavajući i kočeći slobodan tok stvaralačkih asocijacija. Prava svežina i mogućnost donošenja uvek novog dolazi tek iz predsvesnog, odakle teče nepresušna reka slobodnih asocijacija, sličnih onima za vreme uspešnog analitičkog postupka. Da bi neki stvaralački materijal mogao uopšte da se iznese na svetlost dana, što znači da pređe iz predsvesnog u svesno, neophodno je da haotični uticaj nesvesnog materijala bude isključen ili da se on drži na udaljenosti od ovog dešavanja. Pošto se u nesvesnom, po Kubiju, nalazi izvor

bolnih konflikata i svega onoga što služi samo sopstvenom interesu, a i jedno i drugo u trenutku stvaranja, može samo da smeta stvaralačkom činu, od uticaja iz nesvesnog može da se očekuje samo negativna krutost reakcija i neurotična prinuda ponavljanja. Neurotično u umetniku uopšte nema za Kubija nikakav stimulativni ili u bilo kome drugom smislu pozitivni uticaj na stvaralaštvo. Naprotiv, neurotično je smetnja za stvaranje i samo ako umetnik uspe da izoluje neurotični deo ličnosti i da ga ostavi vezanog za nesvesno, on će uspešno moći da stvara. U suprotnom, savladaće ga njegova neuroza i nastaće ili period slabije stvaralačke moći ili će sasvim prestati da stvara. Ovakvi primeri iz biografija značajnih umetnika dobro su poznati. I kao što Kubi nimalo ne veruje u mogućnost samoizlečenja nekog neurotičara, tako ne veruje da se neki umetnik, kroz svoju umetnost, može izlečiti od svoje neuroze.

Sa ovakvim mišljenjem Kubija ne slažu se svi autori koji su se bavili sličnim problemom. Mi se najpre ne možemo oteti utisku da Kubi pomalo šematski razdvaja oblasti nesvesnog, predsvesnog i svesnog. Ako se pridržavamo dijalektičkog načina mišljenja, kada je reč o dinamičkim procesima u čovekovoj psihi, nemoguće je ne primetiti da se procesi neosetnog i fluidnog strujanja neprekidno dešavaju, prenoseći razne psihičke sadržaje iz jedne oblasti u drugu, odnosno treću. Za ovo imamo dokaze ne samo u delatnosti sna, dnevnim sanjarijama, hipnagoškim halucinacijama pred uspavljivanje, duševnim bolestima, već i u samom imaginativno-inspirativnom stvaralačkom činu nekog većeg umetnika.

Nije, zatim, po našem mišljenju, u pitanju sama težina ili intenzitet nekog konflikta, pri čemu ne izgleda nimalo jednostavno odeliti neurotične konflikte od tzv. kompleksnih konflikata relativno zdravih ljudi, već se

težište problema prenosi na ono šta neko čini sa svojim konfliktima. Neosporno je da je neki teži neurotičar sputan do te mere svojim konfliktima da osim sleđenosti i stereotipnosti u reakcijama, odnosno podvrgnutosti determinizmu prinude ponavljanja ne postoji gotovo nikakav ventil ili slobodan prolaz za uspešno abreagovanje ovih konflikata. Razne hronične anksiozne i opsesivne neuroze iz kliničke prakse svakog psihijatra ovo ubedljivo dokazuju. Postoji ipak jedan manji broj ljudi, sigurno neurotičara, koji nekom nama još uvek nedovoljno poznatom snagom transformacije i, čovek bi rekao, endogenom sposobnošću za doživljaj postižu u sebi, za kraće ili duže vreme, željeni preobražaj koji dovodi do znatnog opadanja moći neuroze ili čak njenog iščezavanja. Pošto smo ovakve primere imali i u našoj praksi, ne možemo se složiti sa Kubijem da ne postoji nikakva *mogućnost samoizlečenja neurotičara.*

Do sada smo govorili o običnim ljudima kao neuroticarima. Pa ako je ipak povremeno mogućno da se i neki običan čovek, bez ikakve umetničke obdarenosti, sam izleči od svoje neuroze, kako u ovome ne bi još pre uspeo umetnik koji je neurotičan! Njegova unutrašnja sposobnost transformacije, naročito onda kada je on već ovladao materijalom i formom svoga umetničkog kazivanja, mora biti dovoljna da izvede pomenuti preobražaj i da se u toku umetničkog stvaranja oslobodi i svoje neuroze. Ne možemo se, dakle, složiti ni sa drugom tvrdnjom Kubijevom: da se umetnik ne može izlečiti od svoje neuroze uz pomoć svoje umetnosti.

Kubi, najzad, kad psihoanalitičar blizak Frojdu, očevidno neće ništa da zna za teoriju arhetipova i kolektivno nesvesnog K. G. Junga koji nam je predložio značajna objašnjenja upravo za genezu stvaranja genijalnih ljudi. Ovi ljudi, po Jungu, povremeno imaju pristupa u

arhetipski svet kolektivno nesvesnog iz koga zapravo i izvlače u svest, često i za sebe same nepredvidivim skokom, potpuno zaobilazeći oblast predsvesnog, one silne i potresne sadržaje koji na nas najviše i deluju, podsećajući nas tako da i sami nosimo u sebi, duboko zatrpane u nesvesnom, slične arhetipske sadržaje.

Kubi ipak ostaje zaslužan što nas je upozorio na dve neosporne činjenice. Osim maločas pomenute mogućnosti iznenadnog prodora značajnih sadržaja iz dubina nesvesnog u svest kod velikih umetnika (i nekih duševnih bolesnika, ali tada u obliku psihotičnog oboljenja), verovatno je da većina ostalih umetnika u trenutku stvaranja crpe svoje sadržaje iz oblasti predsvesnog, prevodeći ih postupkom za sebe oprobane i pronađene tehnike (koja nije kod svih umetnika ista) u svesno stanje, odnosno u gotov produkt ostvarenog umetničkog dela. Ono, međutim, što nam nije dovoljno jasno, a što ni Kubi nije smatrao da treba da pokaže, jeste kojim putem i kojom učestalošću sadržaji iz nesvesnog, dakle i konflikti, pa i neurotični sadržaji, prodiru u oblast predsvesnog, spremni da se u pogodnom trenutku jave i u svesti. Jer ovo strujanje sadržaja iz nesvesnog u predsvesno stanje, ukoliko se ne radi o težoj blokadi sadržaja u nesvesnom, mora da se odigrava neprekidno u manjoj ili većoj meri.

U slučaju pomenute blokade, međutim, razmišljanja Kubija su ispravna i to je ona druga prihvatljiva tačka njegove teze. Neosporno je da ima takvih neurotičnih konflikata u dubinama umetnikovog nesvesnog koji su, bilo zbog svoga incestuoznog sadržaja ili nekog osećanja duboke krivice, tako nesrećno međusobno isprepletani i blokirani da zbog opasnosti koja preti svesnom životu umetnika u slučaju njihovog otkrivanja, za dugo vremena ili za stalno začepljuju svaki prodor

ovih sadržaja prema predsvesnom, odnosno svesnom. Iznenadni prodor ovih sadržaja u svest, pod izuzetnim okolnostima (neke telesne bolesti, intoksikacije, provokacijom spoljašnjih činilaca itd.), može dovesti i već je dovodio niz velikih umetnika u psihotično stanje (Strindberg, Helderlin, Van Gog itd.).

Postoji, istina, i jedna treća mogućnost koju Kubi smatra najčešćom kod umetnika. Kada blokada neurotičnih konflikata u umetnikovom nesvesnom nije potpuna već samo delimična, umetnik nastavlja da stvara (možda sa manjom sposobnošću pronalaženja novog u sadržini i formi umetničkog dela) i — nastavlja da bude neurotičan! Moramo priznati da je broj ovakvih umetnika verovatno najveći. Kada ovo znamo, nama se kao poštovaocima nekog umetničkog dela osetno smanjuje potreba da idealizujemo privatni život umetnika, odnosno da često pravimo poređenja između njegovog dela i njegovog privatnog života; pa kada čujemo ili čitamo koliko je lični život nekog umetnika prepun često infantilnih i smešnih, katkad ozbiljnih i tragičnih, očevidno neurotičnih istupa, postajemo blaži u proceni ovakvih njegovih postupaka.

Očevidno je najmanji broj onih umetnika koji su sebi postavili pretežak zadatak da izvedu sa sobom potpunu transformaciju ličnosti i da od sebe tada zaista naprave »novu tvar«. Za ovakav preobražaj, koji ipak nije nemoguć, jer je kod nekih velikih umetnika ostvaren (Tolstoj, Hese), potrebna je ne samo ogromna snaga urođene vitalnosti, snažno prisutan trag »prapoverenja«, kao i stvaralačka moć metamorfoze, već i neki religiozni ili filozofski pogled na svet koji služi kao stimulans za ovakav poduhvat.

Moraćemo još jednom da odložimo, i to za poslednje poglavlje, odgovor na ranije postavljeno pitanje da

li je neophodno da svaki umetnik bude neurotičan, kao i na pitanje o kakvoj je to vrsti patnje kod umetnika reč.

ULOGA FANTAZIJE U STVARANJU

U skladu sa čitavom svojom psihoanalitičkom teorijom, koja je ipak doživljavala promene i razvoj, Frojd je i fantaziju, i to kako onu koja se odnosi na svesne dnevne sanjarije tako i onu koja postoji u nesvesnom, označio kao ispunjavanje potisnutih, tajnih želja. Jedan deo naše psihičke delatnosti nikad se, po Frojdu, ne miri sa ispitom realnosti, od njega ostaje uvek udaljen a podvrgnut principu zadovoljstva. To je naša fantazija koja počinje da se ispoljava već u igrama deteta; kasnije se manifestuje u dnevnim sanjarijama i snovima, a u ređim slučajevima dostiže vrhunac svoje plodne akcije u umetničkom stvaralaštvu. Mi svi nalazimo utočište od nezadovoljstva realnim životom, umetnik najviše i najuspešnije, u delatnosti fantazije koja ima i ulogu čuvara našega Ja od mogućeg nadiranja straha usled nerazrešenih nagonskih konflikata u našem nesvesnom.

Glavni izvor nesvesnih fantazija Frojd nalazi u svesnim sećanjima koja su morala potom da budu potisnuta. Frojd ipak dopušta mogućnost — i to je značajno za naše izlaganje — da je jedan i to manji deo fantazija formiran u nesvesnom, prebivajući u njemu već od početka. U ovakve fantazije, za koje je Frojd pretpostavio da su filogenetskog porekla, on ubraja kastracionu pretnju, posmatranje prascene, falusnu majku itd., za koje je fantazije smatrao da su univerzalno rasprostranjene, da se mogu naći u analitičkom materijalu bilo

gde na svetu i da zbog toga ove fantazije moraju biti nasleđene predispozicije.

Mi sada ne možemo da ulazimo u raspravu o opravdanosti ili neopravdanosti ove Frojdove tvrdnje (između ostalog i tvrdnje o univerzalnosti Edipovog kompleksa), na kojoj, uostalom, dobrim delom počiva temelj psihoanalize, jer smo o ovome problemu raspravljali na drugome mestu proučavajući odnos psihoanalize prema savremenim dostignućima kulturne antropologije.* Kada je reč o Edipovom kompleksu, neka ovde bude samo ponovljeno da današnja antropologija nije potvrdila univerzalnost Edipovog kompleksa, ali je priznala njegov veliki značaj za čitavu epohu patrijarhalne kulture. Nije isključeno da bi isti zaključak mogao da se odnosi i na ostale maločas pomenute fantazije koje je Frojd smatrao univerzalnim. Neka bude i ovom prilikom rečeno da je Frojdova biološka orijentacija u psihoterapiji unekoliko približila Frojda Jungovoj teoriji o arhetipovima, iako je on ovu teoriju odbacivao.

Kako sada stoje stvari sa umetnikom i njegovom fantazijom? Kod svakog većeg umetnika izgleda da je neumitno pretpostaviti, s jedne strane, veći udeo njegove libidinozne energije u stvaranju, i to energije koju on donosi sobom na svet (pri čemu se držimo Jungove, a ne Frojdove definicije libida, libido dakle shvatamo kao univerzalnu energiju koja nije samo seksualne prirode), s druge strane, moramo pretpostaviti veći udeo jačih frustracija koje je umetnik doživeo u detinjstvu. U ovakvoj kombinaciji energetsko posedovanje fantazije je već rano tako povišeno da ova fantazija postaje opterećena zahtevima i vrši pritisak na ličnost da joj ova nađe neki mogući kanal za njenu realizaciju.

---

* Up. str. 58.

Pred čovekom kod koga su jednom neke želje kojima se dete spontano predaje našle svoje zadovoljenje u ranom detinjstvu, da bi odmah posle toga bile od realnosti teško frustrirane i samim tim potisnute, pred takvim čovekom nalaze se tri moguća puta u pokušaju kasnijeg realizovanja ovih nesvesnih, tajnih želja.

Jedan je put predavanje perverznom načinu zadovoljavanja, drugi traženje rešenja u formiranju nekog neurotičnog *simptoma* i treći put je realizovanje preko umetničkog stvaranja. Zašto se kod jednih otvara slobodan put prema perverzijama, kod drugih prema neurozi, a kod trećih, najređih, prema umetnosti, nije dovoljno jasno. U slučaju umetničke realizacije moramo opet pretpostaviti postojanje onog nepoznatog faktora koji zovemo urođena umetnička obdarenost. Doduše, mi smo jednom rekli da je ova umetnička obdarenost prisutna gotovo kod svakog deteta, pa ipak od neke suptilne igre nesvesnih snaga u detinjstvu, čiji nam mehanizam nije još uvek dovoljno poznat, zavisi pozitivno manifestovanje i dalje ispoljavanje ove obdarenosti.

Ako čak i ne prihvatimo doslovno Frojdovo tvrđenje o filogenetskom udelu tzv. »arhajskog nasleđa« univerzalno rasprostranjenih fantazija, nemoguće je ne složiti se sa postojanjem primarno nesvesnih sadržaja fantazija koje već spremne počivaju, verovatno u arhetipskim dubinama našeg nesvesnog, a do kojih fantazija neki veći umetnik, na način nama još uvek nedovoljno poznat, ima pristup.

Umetnik je, dakle, onaj volšebni mađioničar koji ima pristup u obe vrste fantazija; u one koje potiču iz onog dela individualno nesvesnog u koji su se vratile jednom u svesti doživljene a potom potisnute želje, i u one druge, značajnije i dublje, koje su oduvek počivale u nesvesnom. Ne nalazeći više put za njihovo ostvarivanje

u realnom svetu, od koga se preplašen povukao u sebe i ostao u budućnosti delimično za njega zatvoren niti se služeći načinima kojima se služe obični i tzv. zdravi ljudi da u tome svetu zadovolje svoje želje, srećno izbegavši put perverzija i delimično se oslobodivši prinude ponavljanja koja je karakteristična za sve jalove neurotičare, umetnik je probio sebi put ka umetničkoj realizaciji svojih fantazija. Na ovaj način on je obezbedio i sebi i nama onaj dragoceni melem koji spasava, njega od samoubistva, psihoze ili besplodne neuroze, nas koji umemo da uživamo u njegovim ostvarenjima od monotonije svakidašnje realnosti. Bez umetnika i njegovih tvorevina u nama bi ostao preprečen put prema onim izvorima u nesvesnom koje zajedno sa umetnikom svi posedujemo. Tek se na ovaj način ostvaruje ona dragocena veza između umetničkog dela i njegovih poštovalaca i uživalaca, koja nam donosi utehu i iskreno zadovoljstvo.

Pre nego što bismo prešli na poslednju temu, odnosno na raspravu o zanimljivom pitanju da li jedan umetnik treba da se podvrgava lečenju psihoanalizom, zadržali bismo se još začas na samom sadržaju nesvesnih fantazija umetnika. Ostavljajući po strani sadržaje arhetipova kolektivno nesvesnog, posvetićemo pažnju onim sadržajima koji su najčešći sastavni delovi individualno nesvesnog.

Prema Melaniji Klajn (M. Klein), sve fantazije su najpre primarni sadržaji nesvesnih duševnih procesa. One su duševni predstavnici seksualnog i destruktivnog nagona koji su vrlo rano već prerađeni u toku razvoja u odbrambene mehanizme, a zatim i u sadržaje ispunjene željom i strahom. Ove najranije fantazije doživljavaju se najpre u obliku nejasnih osećanja da bi tek kasnije stekle nov oblik plastičnih slika i dramatskih

predstava. I za Melaniju Klajn, kao i za Frojda, ova nejasna osećanja i kasnije dramatske slike najčešće su posednuti problematikom Edipove situacije.

Iskustvo analitičara u njihovom terapeutskom radu sa bolesnim umetnicima, pokazuje da su kod ovih, za razliku od običnih neurotičara, frustrirajuća iskustva iz detinjstva, kao i uopšte životna iskustva, samo u ograničenom smislu izvor njihove fantazije. Na osnovu ovog, tako reći, neočekivanog iskustva analitičara možemo da zaključimo dve stvari. Ili umetnik poseduje neku naročitu sposobnost da traumatska iskustva koja dolaze iz realnog sveta vrlo brzo tako preradi da ona nemaju više žaoku negativnog iskustva koje vodi fiksiranju i hroničnoj neurozi, ili je umetnik već od početka na tako specifičan način senzibilan da mu je svet mašte neuporedivo važniji od svih događaja u realnom svetu, tako da on i ovim događajima pridaje sasvim druge kvalitete i obrađuje ih na takav način da mu oni mogu da posluže kao izvor stvaranja.* Naravno da su moguće obe kombinacije u jednom istom umetniku.

Da se vratimo na Edipovu situaciju i njenu važnost za formiranje budućeg umetnika. Već smo naglasili da nije potrebno u ovoj situaciji gledati samo njene patološke kombinacije. Kao što smo sigurni da nije potrebno da svaki umetnik bude po svaku cenu neurotičar, tako i sada mislimo, a i o tome je već ovde bilo reči, da je uticaj nežne, tople i dobre majke u ranom detinjstvu nekog čoveka, naravno, uz druge neophodne činioce, često dovoljan da — budeći u detetu prapoverenje, bolje reći utiskujući ga u njegovu dušu za čitav budući život

* Ovo Frojd tvrdi u svojoj »Autobiografiji«, iznoseći slučaj pacijentkinje koja mu je ispričala da je bila od oca zavedena u detinjstvu. To, doduše, nije bilo tačno, ali se ova ideja nalazila u njenoj željenoj fantaziji, iz čega je Frojd s pravom zaključio da neurotičaru — a mi ovaj zaključak možemo smelo preneti i na umetnika — psihička realnost više znači od materijalne.

— razvije i mobiliše u njemu težnju da i sam nešto od sebe daje i za sobom ostavi. Posle pasivno-feminine pozicije u kojoj se malo dete prirodno nalazi, i kada je dobilo dovoljno ljubavi od majke, kasnije i od oca, u čoveku se javlja, prema izvanrednom zapažanju Kuipera, težnja da kao stvaralac konkuriše roditeljima ne bi li na taj način i sam ponovio, mada na nov način, umetnički, njihovu brigu, ljubav i predanost.

Ponekad se zaista čoveku čini da je u rukama roditelja i spas i propast njihovog deteta. Jer kao što svesne, mnogo češće nesvesne želje roditelja za smrću deteta, njihova ljubomora, bes, međusobna neharmoničnost mogu da stvore od deteta teško izvitopereno biće, sa izraženim destruktivnim i autodestruktivnim težnjama koje traju celog života, tako isto je mogućno da u pozitivnoj Edipovoj situaciji bude proizveden čovek ljubavi, altruizma i požrtvovanja. Kada ovakav čovek još nosi u sebi izražene umetničke sklonosti, dobićemo univerzalnog davaoca sveže krvi kome neće prvenstvena briga biti da zadovolji svoj narcizam, što često viđamo kod umetnika-zanatlija, odnosno umetnika koji su jednom uspešno ovladali tehnikom izražavanja i na tome zauvek ostali, već će pored prirodnog zadovoljavanja svoga samoljublja biti dublje predani i okrenuti onima kojima je njihova umetnost namenjena.

Jedna od karakteristika svakog značajnijeg umetnika jeste, dalje, njegova čudesna sposobnost da se sa podjednakom snagom, ubedljivošću i psihološkom pronicljivošću uživljava u likove oba pola. Ženski likovi u Šekspirovim tragedijama, Tolstojevim ili Prustovim romanima izazivali su oduvek iskreno divljenje u čitalaca i bez objašnjenja psihoanalize ili analitičke Jungove psihologije. Sigurno je da za istinsko uživanje u ovim genijalnim delima nije neophodno poznavati teorije o

Animusu i Animi ili prirodnoj biseksualnosti čovekovoj. Ali čovek radoznalog i analitičkog duha ne prolazi ravnodušno pored ovih objašnjenja, već upoznavši se sa njima prilazi za korak bliže tajni umetničkog stvaranja, odnosno umetniku koji stvara.

Polazeći od mitske predstave o čoveku kao prvobitno biseksualnom biću, rasprostranjene gotovo kod svih naroda sveta, zatim imajući na umu činjenice kojima nauka raspolaže o prvobitno nediferenciranom polu embriona i o zadržavanju posle rođenja pa sve do puberteta, delimično i kasnije, u toku čitavog života, ostataka drugog pola u svakom od nas, stižemo do psihološke oblasti izučavanja u kojoj takođe nalazimo u večnom liku Adama i Eve ostatke ranije nediferenciranosti koja se nikada konačno ne gubi. Otud je praktično nemoguće govoriti o čistom muškarcu ili čistoj ženi. Ovoj prirodnoj telesnoj i duševnoj predispoziciji prema biseksualnosti pogoduju vrlo mnogo, pojačavajući ili slabeći ovu sklonost, uslovi razvoja deteta u porodici, odnosno mogućnosti koje se pružaju detetu za identifikaciju sa oba pola. Nedovoljna polna diferenciranost samih roditelja, prejaka identifikacija muškog deteta sa majkom ili ženskog deteta sa ocem, pri čemu ne smemo zaboraviti i urođenu, u jačoj meri izraženu ličnu konstitucionalnu sklonost ka biseksualnosti, koja je izgleda naročito karakteristična za umetnika (Virdžinija Vulf je ovo tvrdila za Šekspira), vode, s jedne strane, nizu neurotičnih i perverznih sklonosti, od homoseksualnosti, aseksualnosti i zavisti prema penisu kod maskulinih žena do impotencije i frigidnosti, s druge strane, kod umetnika, do čudesne transformacije ove biseksualnosti u vidu muzičkog, likovnog i romanesknog uobličavanja sjajnih likova oba pola. Dovoljno je da navedemo samo velike renesansne majstore, pre

svega Rafaela, Leonarda i Mikelanđela, koji su predstavljali genijalno oličenje biseksualnosti.

Ako se još jednom vratimo na učenje o neurozama i kliničku praksu terapeutskog rada sa histeričnim pacijentima kod kojih se u većini slučajeva ne može osporiti prisustvo biseksualnosti, pre svega na duševnom, katkad i na telesnom planu, onda nam se ovde spontano nameće poređenje umetnika sa histeričnim pacijentom. Sličnost ove dve grupe ljudi ogleda se pre svega u njihovoj težnji ka ekshibicionizmu, jakoj plastičnoj sposobnosti identifikovanja sa drugim licima oba pola, kao i njihovoj izraženoj težnji ka fantaziranju.

Ekshibicionistička potreba histeričnog čoveka, koja u bukvalnom smislu znači njegovu neodoljivu potrebu za pokazivanjem genitalija, prenosi se često na duševno--duhovni teren i tada označava prirodnu potrebu za važenjem i pokazivanjem, odnosno dokazivanjem sebe pred drugima. Potpuno sublimirana ekshibicionističko--histerična težnja kod umetnika dovodi do ostvarivanja i iznošenja na sud javnosti velikih umetničkih tvorevina. Delimično uspela sublimacija, i pored uspešno ostvarenih umetničkih manifestacija, ne lišava umetnika u privatnom životu crta sujete, preterane osetljivosti, fantazija o svojoj velični, što nam često smeta kod umetnika koga poznajemo, umesto da se potrudimo da ga shvatimo.

Stvar stoji slično sa pojačanom sposobnošću za identifikacijom kod histeričnog čoveka. Bez umetničke obdarenosti, histeričan čovek je nametljiv, uvlači se pod kožu drugoga, preterano idealizuje drugog čoveka, nestalan je i prevrtljiv u svojim osećanjima, mada ponekad poseduje neodoljiv infantilni šarm u ophođenju sa ljudima. Sve ove crte umetnika, odnosno njegovog umetničkog ostvarenja (naročito onda kada je umetnik

i u ličnom životu uspeo da sublimira svoj histerični temperament) ne samo da nam ne smetaju nego osećamo i znamo da bez ove šarolike i leptiraste sposobnosti za identifikacijom sa mnogo različitih ljudi ne bismo imali pred sobom onako upečatljivo i fascinantno ostvarenje umetničkog dela. Štaviše, ovakav umetnik, dok uživamo u njegovom delu, podstiče i nas na sličnu, mada pasivnu identifikaciju sa raznim ljudima. Ne zaboravimo pri tome da sa porastom naše sposobnosti razumevanja, pa i prihvatanja raznih ljudi, često sasvim različitih od nas samih, raste naša tolerancija i prema sebi i prema drugima i umetnost tako na još jedan način ostvaruje svoj visoko humani cilj.

U poslednjem delu ovog eseja vratićemo se na ranije postavljeno pitanje o odnosu umetnika prema neurozi, o patnji umetnika, kao i na odnos psihoanalitičke terapije prema bolesnom umetniku.

UMETNIK I LEČENJE PSIHOANALIZOM

Počeo bih ovo poglavlje jednom anegdotom koju citira Oto Bihalji-Merin u svojoj knjizi *Graditelji moderne misli.* Kada je poznati dubinski analitičar, rano preminuli Erih Nojman (Erich Neumann), poslao danas već slavnom vajaru H. Muru svoju knjigu *Arhetipski svet Henrija Mura,* očekivao je sa sigurnošću odgovor, jer se nadao da je pronašao osnovnu stvaralačku formulu Murove umetnosti. Odgovor nije stizao. Tada se Nojman obratio Herbertu Ridu i zamolio ga da o svemu tome pita Mura. Mur je odgovorio da knjigu nije pročitao niti namerava da je čita. On je izjavio da oseća da bi svako obelodanjivanje onoga što deluje u nesvesnom i skrivenom, obelodanjivanje putem racionalnog opažanja, predstavljalo smetnju i opasnost za njegovo stvaranje.

Žorž Simenon (Georges Simenon), poznati savremeni francuski pisac, kaže da u nekoliko mahova, kada je osetio potrebu za psihijatrijskom pomoći, umesto da ode psihijatru, seo je i napisao roman. Sve teškoće koje je na početku pisanja još osećao nestajale su i najzad iščezavale.

Još od doba Frojda postavljalo se pitanje šta da se radi sa neurotičnim umetnicima kojima je bila potrebna psihijatrijska pomoć. Da li će se kreativna sposobnost psihoanaliziranog umetnika kvalitativno i kvantitativno izmeniti i kako? Ne preti li opasnost od gubitka talenta i šta u tome slučaju činiti sa bolesnim umetnikom?

Videli smo iz ranijeg izlaganja da se nismo složili sa Štekelovim mišljenjem da je svaki umetnik neurotičar, ne poričući ipak činjenicu da kod većine umetnika ima neurotičnih konflikata. Nisu, međutim, svi konflikti, kao ni kompleksi, patološke, dakle, neurotične prirode. Uz to smo se uverili da umetnik, što je veći to više uspeva da neurotične elemente u svojoj ličnosti transformiše, sublimira, prenese na umetnički način u svoje delo, čisteći se u isto vreme i sam od onog što bi moglo da zapreti bolesnim širenjem i fiksiranjem raznih konflikata i kompleksa. Videli smo da je umetničko stvaralaštvo uopšte neka vrsta pozitivne abreakcije, pri čemu umetnik, stvarajući, postaje svoj sopstveni lekar, ostvarujući oslobođenje od raznih neprijatnih i bolnih afekata. Neosporno je, isto tako, da umetnik pati i skoro nam je nezamisliv umetnik koji dramu života, sa svim njenim često tragičnim protivurečnostima, nije dublje u sebe upio i doživeo je na intenzivniji način od običnog čoveka. Ne vidimo, međutim, nikakve potrebe da se doživljavanje patnje i kod običnog čoveka i kod umetnika dovede u neizbežnu vezu sa neurozom. Ako je,

međutim, tačno, a mislimo da je nesumnjivo tačno, da i neurotičar pati, onda moramo napraviti kvalitativnu razliku u ovoj vrsti patnje i zaključiti da je patnja neurotičara najčešće podvrgnuta bolesnoj prinudi ponavljanja, i da on, pateći, uvek na isti način i više-manje zbog istih uzroka ostaje sputan i nemoćan da iz ove besplodne patnje izađe. Patnja umetnika, kao i relativno zdravog čoveka, drugačija je. Ona se preobražava, ona je koristan stimulans za traženje novih puteva na kojima ova patnja, čak i kada ne prestaje, jer ona obično nikada sasvim ne prestaje, postaje sapatnja, ona se širi i obuhvata i patnje drugih ljudi, dobijajući opštečovečanski značaj. Jednom rečju, smatramo da je jedini pravi odgovor prihvatanje patnje, ne na neurotičan način mazohističkog prihvatanja patnje, već usvajanje i dalje stvaralačko bavljenje njome kao univerzalnom egzistencijalijom samog života.

Šta biva, međutim, kada je konfliktni i uz to neurotični materijal nesvesnog života tako obiman ili kada su dinamičke snage ličnosti u toj meri sputane da umetnik ne samo ne uspeva da veći deo ovog materijala preradi u gotovu umetničku formu, već se oseća u jednom momentu nesposobnim da nešto sa njime otpočne? Ovoga puta ne mislimo na one poznate i kod svih umetnika čak neophodne pauze u stvaralaštvu, koje često znače samo plodno prikupljanje nove snage za sledeći skok. Mislimo na ona psihopatološka zbivanja koja razdiru ličnost i čine je neplodnom. Šta u ovakvim slučajevima može da uradi psihoanaliza?

Mišljenja su vrlo različita. Oto Rank, blizak Frojdov saradnik, koji je u psihoanalitički pokret došao iz umetničko-filozofskog sveta, bio je začuđavajuće odlučan kada je tvrdio: »Realizujući osvešćivanje nesvesnog materijala, psihoanaliza uništava bitan uslov umetnosti.

Umetnik koji postaje sve više svestan samoga sebe prinuđen je, prirodnom evolucijom, da prestane da bude umetnik«. Od Ranka pa do danas navode se primeri nekih poznatijih pisaca, slikara itd., koji su, posle kompletnog izlečenja psihoanalizom, prestali da se bave umetnošću. Ako to nije bio slučaj, tvrde pobornici mišljenja o štetnosti psihoanalize za umetnike, onda ili psihoanaliza nije uspela ili je bila nekompletna.

Naravno da ima i suprotnih mišljenja i primera. Najmarkantniji je svakako onaj Hermana Hesea. Poznato je naime da se Hese, negde na sredini svoga stvaralačkog puta, pritisnut neuhvatljivom mrežom unutrašnjih protivurečnosti, našao u bespuću i pred samoubistvom i da ga je jedna psihoanalitička kura kod jednog Jungovog učenika ne samo oslobodila ovog košmara, već mu otvorila vidike za neslućene mogućnosti koje su i došle do izražaja u njegovim kasnijim romanima. Sam Hese pisao je tom prilikom, odajući priznanje vrednosti psihoanalitičke metode, da mu je ona pomogla da shvati svu vrednost svojih fantazija i da je jedini uslov njenog plodnog prihvatanja u tome da se psihoanaliza ne primi kao intelektualna igrarija, već kao lični doživljaj.

Eto, po našem mišljenju, neophodnog uslova za plodno korišćenje psihoanalize od strane umetnika. Ovo zaista znači odbacivanje psihoanalize kao intelektualne igrarije koja treba da pruži umetniku u terapeutskoj analizi nekoliko tumačenja njegovih »kompleksa« ili da pruži obaveštenja o nekim nejasnim stranama umetnikovog unutrašnjeg života. Prilaženje analizi je mogućno samo kao ličnom doživljaju. Bilo da se neko podvrgava lečenju psihoanalizom, bilo da joj teoretski prilazi kao interesantnoj novini u psihologiji, bez emotivnog uživljavanja u nju, bez katartičkog doživljavanja promena u samom sebi, vrednost ove metode ostaje kao sjaj

lažnog zlata ili zvuk bez odjeka. Istinski kontakt sa našim nesvesnim uvek je pomalo rizik, uvek pomalo približavanje vatri i on uspeva samo onda kada se na toj vatri grejemo, nikako ne ako nas ona opeče ili ako joj se, iz straha, nedovoljno približimo. Ova vatra čisti umetnika, kao uostalom i svakog od nas, ona ga uči pre svega beskompromisnoj iskrenosti prema samom sebi, koja je neophodni uslov doslednosti svome sopstvenom putu, bez obzira, kako reče Hese u *Demijanu*, kuda ovaj put vodi. Jer ova vatra u našem nesvesnom *životu, kako nas* uči psihoanaliza, otkriva nam upravo ono čega se mi plašimo u nama samima, ono što je potisnuto iz naše svesti.

Ako ovako sagledamo problem odnosa između umetnika i psihoanalize, onda ova poslednja gubi prizvuk i glasinu hladnog i oštrog mača koji odseca ono što je najdragocenije u umetniku, njegovu maštu, koja ga otrežnjava, vraćajući ga na poremećene odnose njegovih nagona, njegovog Ja i Nad-ja, koja ga, jednom rečju, svodi na njegove neurotične konflikte, odnosno potisnute želje.

Sigmund Frojd je o pitanju odnosa psihoanalize prema neurotičnom umetniku zauzeo jedan vrlo razuman stav sa kojim se mi možemo složiti: »Nije isključeno da poneka analiza pokaže nemogućnost da se neka umetnička delatnost nastavi. To onda nije krivica analize, to bi se desilo u svakom slučaju i još je prednost da se to dozna na vreme. Ako je, međutim, pogonska sila prema umetnosti jača od unutrašnjih otpora, onda će stvaralačka sposobnost kroz analizu biti samo ojačana, nikada oslabljena«.

Završili bismo ovu našu raspravu konstatacijom da osnova *umetnosti ipak nije neuroza,* već *talenat,* iako neuroza i u ovom slučaju često deluje kao stvaralački

katalizator. Sve dok umetnik sam izlazi na kraj sa svojom neurozom, tačnije, sve dok oseća da je ona pre podstrek nego smetnja u njegovom radu, svaka konsultacija psihijatra nepotrebna je. Onda, međutim, kada umetnik dođe do izvesnog zastoja, kada je u nedoumici i kada počinje da sumnja da je neuroza postala kočnica njegovog razvoja, ostavljeno je njegovoj slobodnoj odluci pitanje izbora. I samo njegovoj. Onoga trenutka, međutim, kad se on odlučio da zatraži savet psihoterapeuta, odgovornost ovoga postaje vrlo velika. Jer tada je na njemu da odluči treba li umetnika podvrći analizi, kakve vrste i koliko dugo, ili ga treba biranim rečima vratiti i uputiti na druge mogućnosti razrešenja, držeći se Hipokratove maksime namenjene lekarima: biti koristan ili ne škoditi.

BIBLIOGRAFIJA

Adler, A.: *Individualna psihologija,* Karijatide, Beograd, 1937.

Adler, A.: *Der Sinn des Lebens* (Smisao života), R. Passer Verlag, Wien/Leipzig, 1933.

Bachofen, J.: *Mutterrecht und Urreligion* (Materinsko pravo i prvobitna religija), A. Kröner Verlag, Leipzig. 1926.

Baruk, H.: *Précis de psychiatrie,* Masson, Paris, 1950.

Benedetti, G.: *Klinische Psychotherapie* (Klinička psihoterapija), H. Huber Verlag, Bern/Stuttgart, 1964.

Benedict, R.: *Urformen der Kultur* (Praoblici kulture), Rowohlt, Hamburg, 1955.

Binswanger, L.: *Erinnerungen an Sigmund Freud,* (Sećanja na Sigmunda Frojda), Francke Verlag, Bern, 1956.

Biran, S.: *Zum Begriff und Wesen des Narzismus* (O pojmu i suštini narcizma), u: »Zeitschrift für Psychosomatische Medizin und Psychoanalyse«, X/XII, 1973.

Bihalji-Merin, O.: *Graditelji moderne misli,* Prosveta, Beograd, 1965.

Bitter, W.: *Psychotherapie und religiöse Erfahrung* (Psihoterapija i religiozno iskustvo), Klett, Stuttgart, 1965. (herausgegeben).

Bitter, W.: *Abendländische Therapie und östliche Weisheit*, (Terapija Zapada i mudrost Istoka), Klett, Stuttgart, 1968. (herausgegeben).

Buber, M.: *Schuld und Schuldgefühle* (Krivica i osećanje krivice), L. Schneider, Heidelberg, 1958.

Caruso, I.: *Soziale Aspekte der Psychoanalyse* (Socijalni aspekti psihoanalize), Klett, Stuttgart, 1962.

Cremerius, J.: *Abriss der psychoanalytischen Abwertheorie* (Nacrt psihoanalitičke teorije odbrane), u: »Zeitschrift für Psychoterapie und medizinische Psychologie«, I—1968.

Cvajg, S.: *Frojd-Psihoanaliza*, Svetlost, Beograd, 1933.

Delay, J.: *Les dissolutions de la mémoire*, (Dezintegracija pamćenja), Presses Universitaires de France, Paris.

Delay, J.: *Aspects de la psychiatrie moderne* (Vidovi moderne psihijatrije), Presses Universitaires de France, Paris, 1956.

Detmering, P.: *Psychoanalyse als Instrument der Literaturwissenschaft* (Psihoanaliza kao instrument nauke o literaturi), u: »Psyche«, Juli, 1973.

Dräger, K.: *Übersicht über psychoanalytische Auffassungen von der Entwicklung der weiblichen Sexualität* (Pregled psihoanalitičkih shvatanja o razvoju ženskog seksualiteta), u: »Psyche«, Juni, 1968.

Drakulides, N.: *Psychoanalyse de l'artiste et de son oeuvre* (Psihoanaliza umetnika i njegovog dela), Mont-Blanc, Génève, 1952.

Dürssen, A.: *Psychotherapie bei Kindern und Jugendlichen* (Psihoterapija dece i mladih), Verlag für Medizinische Psychologie, Göttingen, 1963.

Eliade, M.: *Der Mythos der ewigen Wiederkehr* (Mit o večnom povratku), E. Diederichs Verlag, Düsseldorf

Eliade, M.: *Mit i zbilja*, Matica hrvatska, Zagreb, 1970.

Fenichel, O.: *Psihoanalitička teorija neuroza*, Medicinska knjiga, Beograd—Zagreb, 1961.

Fleck, L.: *Die Beurteilung der orgastischen Kapazität der Frau und ihrer Störungen aus psychoanalytischer Sicht* (Procenjivanje orgastičkog kapaciteta žene i njihove smetnje iz psihoanalitičkog ugla), u: »Psyche«, Januar, 1969.

Freud, S.: *Gesammelte Werke* (Celokupna dela), Imago, London, 1950.

Freud, A.: *Das Ich und die Abwehrmechanismen* (Ja i mehanizmi odbrane), Kindler, München.

From, E.: *Zdravo društvo*, Rad, Beograd, 1963.

From, E.: *Bekstvo od slobode*, Nolit, Beograd, 1964.

Häfner, H.: *Schulderleben und Gewissen* (Doživljaj krivice i savest), Klett, Stuttgart, 1956.

Hartmann, H.: *Die Bedeutung der Ich-Psychologie für die Technik der Psychoanalyse* (Značaj Ja-psihologije za tehniku psihoanalize), u: »Psyche«, März, 1968.

Hesse, H.: *Künstler und Psychoanalyse* (Umetnik i psihoanaliza), u: Almanach des Internationalen

Psychoanalytischen Verlags, Wien, 1926.

Hornay, K.: *L'autoanalyse* (Autoanaliza) Librairie Stock, Paris, 1953.

Hornay, K.: *Novi putevi psihoanalize*, Kosmos, Beograd, 1965.

Jaspers, K.: *Philosophische Aufsätze* (Filozofski članci), Fischer, Frankfurt /Hamburg, 1967.

Jaspers, K.: *Filozofija egzistencije*, Prosveta, Beograd, 1967.

Jaspers, K.: *De la psychothérapie* (O psihoterapiji), Presses Universitaires de France, Paris, 1956.

Jaspers, K.: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (O poreklu i cilju istorije), Fischer, Frankfurt/Hamburg, 1959.

Jerotić, V.: *Uticaj filozofa egzistencije na savremenu psihijatriju*, »Gledišta«, br. 3, 1966.

Jerotić, V.: *Psihoanaliza i religija*, »Filozofija«, br. I, 1969.

Jerotić, V.: *Analitički pristup umetniku i njegovom delu*, »Letopis Matice Srpske«, br. 6, 1970.

Jung, C. G.: *Gestaltungen des Unbewussten* (Oblici nesvesnog), Rascher Verlag, Zürich, 1950.

Jung, C. G.: *Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie* (Pokušaj jednog izlaganja psihoanalitičke teorije), Rascher V., Zürich, 1955.

Jung, C. G.: *Psychologie und Religion* (Psihologija i religija), Rascher V., Zürich/Stuttgart, 1962.

Jung, C. G.: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* (Odnosi između Ja i nesvesnog), Rascher V., Zürich/Stuttgart, 1963.

Jung, C. G.: *Von den Wurzeln des Bewusstseins* (O poreklu svesti), Rascher V., Zürich, 1964.

Jung, C. G.: *Labirint u čoveku*, Zodijak, Beograd, 1969.

Jones, E.: *The Life and Work of Sigmund Freud* (Život i delo Sigmunda Frojda), Penguin, London, 1964.

Jones, E.: *Zur Psychoanalyse der christlichen Religion* (Ka psihoanalizi hrišćanske religije), Suhrkamp, Frankfurt/M, 1970.

Jores, A.: *Vom kranken Menschen* (O bolesnim ljudima), G. Thieme, Stuttgart, 1961.

Kierkegaard, S.: *Furcht und Zittern* (Strah i trepet), Rowohlt, Hamburg, 1967.

Kierkegaard, S.: *Der Begriff Angst* (Pojam straha), Rowohlt, Hamburg, 1967.

Klajn, V.: *Neuroze, teorija i klinička praksa*, Beograd, 1962.

Kris, E.: *Psihoanalitička istraživanja u umetnosti*, Kultura, Beograd, 1970.

Kubie, L.: *Psychoanalyse und Genie* (Psihoanaliza i genije), Rowohlt, Hamburg, 1966.

Kuiper, P. C.: *Die psychoanalytische Biographie der scshöpferischen Persönlichkeit* (Psihoanalitičke biografije stvaralačkih ličnosti), u: »Psyche«, Februar, 1966.

Lampl-de-Groot, J.: *Zur Entwicklungsgeschichte des Ödipuskomplexes der Frau* (O

istoriji razvoja Edipovog kompleksa žene), u: »Psyche«, Oktober, 1965.

Levi-Stross, K.: *Divlja misao,* Nolit, Beograd.

Malinovski, B.: *Naučna teorija kulture,* Zodijak, Beograd, 1970.

Malinovski, B.: *Magija, nauka i religija,* Prosveta, Beograd, 1971.

Markuse, H.: *Eros i civilizacija,* Naprijed, Zagreb, 1965.

Markuse, H.: *Čovjek jedne dimenzije,* V. Masleša, Sarajevo, 1968.

Matić, V.: *Zaboravljena božanstva,* Prosveta, Beograd.

Mead, M.: *Geschlecht und Temperament* (Pol i temperament) Rowohlt, Hamburg, 1959.

Mead, M.: *Mann und Weib* (Muškarac i žena), Rowohlt, München, 1960.

Nacht, S.: *La présence du psychanalyste* (Prisutnost psihoanalitičara), Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

Neumann, E.: *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* (Istorijsko poreklo svesti), Rascher V., Zürich, 1949.

Popović, B.: *Uvod u psihologiju morala,* Naučna knjiga, Beograd, 1973.

Popović, N.: *Predavanja iz psihoanalize,* Geca Kon, Beograd, 1934.

Popović, N.: *Psihoanaliza,* Geca Kon, Beograd, 1935.

Pulver, S.: *Narzismus: Begriff und metapsychologische Konzeption* (Narcizam: pojam i metapsihološka koncepcija), u: »Psyche«, Januar, 1972.

Reich, W.: *Dijalektički materijalizam i psihoanaliza,* Svetlost, Beograd, 1934.

Reik, T.: *Psychology of Sex Relations,* (Psihologija seksualnih odnosa), Grove Press, New York, 1945.

Rosen, J.: *Psychotherapie der Psychosen* (Psihoterapija psihoza), Hippokrates Verlag, Stuttgart, 1964.

Ryzl, M.: *Parapsychologie* (Parapsihologija), R. Keller Verlag, Genf, 1970.

Sandler, J./Nagera, H.: *Einige Aspekte der Metapsychologie der Phantasie* (Neki aspekti metapsihologije fantazije), u: Psyche, März, 1966.

Sapir, J.: *Psihoanaliza i sociologija,* Svetlost, Beograd, 1935.

Scharfenberg, J.: *Sigmund Freud und seine Religionskritik* (Sigmund Frojd i njegova kritika religije), Vandenhock/Ruprecht, Göttingen, 1970.

Schultz-Hencke, H.: *Lehrbuch der analytischen Psychotherapie* (Udžbenik analitičke psihoterapije), G. Tieme Verlag, Stuttgart, 1965.

Servadio, E.: *Psychodinamic Approach to Parapsychological Problems* (Psihodinamski prilaz parapsihološkim problemima), u: Psychotherapy and Psychosomatics, Vol. 15, N2—4, 1967, Karger. Basel/New York.

Szondi, L.: *Schicksalsanalyse* (Analiza sudbine), Schwabe Verlag, Basel/Stuttgart, 1965.

Švrakić, M.: *Šta su neuroze,* Kultura, Beograd, 1962.

. . . . . *Tibetanische Totenbuch* (Tibetanska Knjiga Mrtvih), Rascher Verlag, Zürich, 1953.

Thompson, K.: *La psychanalyse, son évolution, ses développements* (Psihoanaliza, njena evolucija, njen razvitak). Gallimard, Paris, 1956.

Vajninger, O.: *Pol i karakter*, Geca Kon, Beograd, 1938.

Vološinov, V.: *Frojdizam*, Svetlost, Beograd, 1937.

Wyss, D.: *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Škole dubinske psihologije od početaka do danas), Wandenhoeck/Ruprecht, Göttingen, 1961.

SADRŽAJ

Vladeta Jerotić

PSIHOANALIZA I KULTURA

*

Izdavač: Beogradski izdavačko-grafički zavod
Bulevar vojvode Mišića 17, Beograd

*

Za izdavača: Dušan Popović, generalni direktor

*

Štampa: Beogradski izdavačko-grafički zavod

Oslobođeno poreza rešenjem Republičkog sekretarijata
za kulturu SR Srbije.
Broj 413 — 443/73-02